

सही है कि इस सिद्धांत के अधिकतर समर्थक प्रतिज्ञप्तियों के बजाय निर्णय कहना अधिक पसंद करते हैं, और यह भी सही है कि यह पसंद स्पष्टता की सहायक लगभग नहीं है, क्योंकि 'निर्णय' का प्रयोग हम आम तौर पर (i) निर्णय का काम और (ii) निर्णय का विषय में से एक या दोनों के लिए करते हैं और फलतः दार्शनिक भाषा में इनमें द्वयर्थकता आने की संभावना हो जाती है। फिर भी अर्थ (ii) वाला निर्णय ही माक्षात् सत्य या असत्य हो सकता है, क्योंकि यदि अर्थ (i) वाले निर्णय को भी कभी-कभी सत्य या असत्य कहा जाता है तो यह न्यून कथन मात्र है।

यदि हम चाहे तो कह सकते हैं कि एक आदमी का निर्णय अथवा अभिकथन का काम अमत्य या गलत था, या कि उस प्रकार निर्णय करने या अभिकथन करने में उसकी मानसिक अवस्था असत्य या गलत थी, परन्तु इससे हमारा अभिप्राय सही होता चाहिए कि वह जिसका उसने निर्णय किया उसकी दृष्टि से गलत था, अर्थात् अर्थ (ii) असत्य था। अतः वादवाला अर्थ प्राथमिक अर्थ है, और द्वयर्थकता में बचने के लिए वहाँ में "प्रतिज्ञप्ति" शब्द का प्रयोग करूँगा जहाँ अर्थ (ii) अभिप्रेत है। यह जरूरी नहीं है कि इस प्रयोग में संस्कृत-सिद्धांत में विवृति या गलतबयानी का दोष आ जाए, क्योंकि, जैसा कि ऊपर उद्धृत अंश के अंतिम वाक्य में प्रकट होता है, इसके आधुनिक समर्थक प्रतिज्ञप्तियों को लाकर इसे आपत्तियों से बचाने के लिए तैयार हैं।

2 संसक्तता का संबंध

स्वयं संसक्तता के संबंध के बारे में निश्चयात्मक रूप में कुछ कहना और भी कठिन है, और इसका कारण अंततः यह है कि इसके विभिन्न समर्थक बिल्कुल एकही भाषा का प्रयोग नहीं करते तथा अंततः यह कि इसे एक आदर्श बताया गया है जिसे वास्तव में अभिकथित प्रतिज्ञप्तियाँ अपना सत्य बनानी हैं, न कि एक सामान्य जिसके प्रतिज्ञप्तियों और वास्तविकता के बीच होनेवाले विक्षेप संबंध उदाहरण हों। आदर्श के अर्थ में संसक्तता की हमारे प्रयोजनों के लिए जो पर्याप्त होगी ऐसी परिभाषा यह दी जा सकती है कि वह प्रतिज्ञप्तियों की समष्टि के अंदर रहनेवाला संबंध है जिससे उस समष्टि की कोई भी प्रतिज्ञप्ति दोष प्रतिज्ञप्तियों के सत्य रहने असत्य नहीं हो सकती और कोई भी अन्यो में स्वतंत्र नहीं होती। अर्थात् सभी अलग-अलग प्रतिज्ञप्तियों के मध्य एक पारम्परिक अनुवाग होता है जिसके दाय पर उनमें से कोई भी एक दोष सब प्रतिज्ञप्तियों से निगमित होती है, और यदि दोष अन्य प्रतिज्ञप्तियों में से कोई एक असत्य हो तो कोई भी सत्य नहीं हो सकती।

स्वभावतः यह मिथ्यात इम तरह की ससन्न समष्टि का कोई भी वास्तविक उदाहरण नहीं दे सकता, क्योंकि प्राक्वल्पनात्. हमने एक अप्राप्त आदर्श होने के कारण इसका कोई उदाहरण वास्तविक जगत् में मिल ही नहीं सकता। परन्तु किसी पूर्णतः नैगमनिक तंत्र का, जैसा कि यूनिवर्स की ज्यामिति के बारे में दावा किया गया है, सुपरिचित उदाहरण देखने में समझाया जा सकता है। यह कहा जा सकता है कि उम तंत्र के अम्बुपगमो, स्वयमिच्छा और परिभाषाओं में उन टांगों के अंदर बाकी सब सम्भव है। कोई भी प्रमेय जैसा है अन्यो के बचाव में रहने का उममें भिन्न नहीं हो सकता, और यदि कोई एक प्रमेय तुल्य हो तो दोष प्रमेयों की जांच करके उसे प्रष्ट किया जा सकता है। यूनिवर्स के तंत्र में समस्तता का सब दृष्टियों से पूर्ण उदाहरण नहीं प्राप्त होता, क्योंकि उनमें अम्बुपगमो इत्यादि को स्वतंत्र रूप में स्वीकार करना जरूरी है, इस तंत्र में कोई ऐसी विरोधता नहीं है जो हमें उन्हें सत्य स्वीकार करने के लिए मजबूर करे, और अधिक अम्बुपगमो अन्यो में स्वतंत्र है।

उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारंभ में पहले लोग यह नहीं समझते थे कि यूनिवर्स की ज्यामिति अम्बुपगमो की एक बड़ी समस्या पर, जिन्हें अपनी इच्छानुसार अलग-अलग अस्वीकार या समर्थन करने के लिए हम स्वतंत्र हैं, आधिन है। लेकिन जब से यह जानकारी हुई है तब से इस जानकारी का भरपूर उपयोग लॉगोपेसो, रोमान, वेनी इत्यादि ने वैकल्पिक ज्यामितीय तंत्रों के निर्माण में किया है। इस प्रकार यहां हमें समस्तता के आदर्श के मग्नित पक्ष चनेवाले उदाहरण दिखाई देते हैं, परन्तु वू कि प्रत्येक तंत्र के अंदर मिले मतों की लो जुड़े हुए हैं, वू कि प्रत्येक के अंदर कुछ प्रतिज्ञप्तियां कुछ अन्यो में प्रभावित हुए बिना सत्य या असत्य हो सकती हैं, इसलिए पूर्ण पारस्परिक अनुलाग का आदर्श प्राप्त नहीं होता, और वैकल्पिक ज्यामितियां संभव हैं।

इस उदाहरण में संभवता का एक अर्थ लगाने की शक्ती न करने के लिए सावधान रहने का मदक मिलना चाहिए, जो शक्ती कोई बड़ी आमांनों में कर सकता है। कोई 'ससन्न' को 'सगत' की पर्याय मानने की भूल कर सकता है। एक अर्थ में समस्त सगत जरूर है पर एक अन्य अर्थ में जो कि बहुत ही आम है, वह नहीं वह नहीं है। जब हम दो प्रतिज्ञप्तियों के बारे में यह कहते हैं कि वे सगत हैं, तब हमारा अभिप्राय बहुत प्रायः यह होता है कि वे परस्पर विरुद्ध या एक-दूसरी को व्यापानी नहीं हैं, कि जो भी बातें उनमें बताई गई हैं वे दोनों सत्य हो सकती हैं। उदाहरणार्थ, यदि पुलिस का गवाह कहता है कि उनमें अभियुक्त को उम स्थान में जहाँ चोरी हुई चोरी के दम मिनट बाद उत्तर दिशा में आधे मील पर

देखा था, और वचाव-पक्ष का गवाह कहता है कि वह चोरी के कथित समय पर अभियुक्त के साथ चोरी के स्थान के उत्तर में एक मील दूर स्थित शराबखाने में शराब पी रहा था, तो दोनों ही वयान संगत हैं। दोनों ही सत्य हो सकते हैं, क्योंकि अभियुक्त का शराबखाने में एक मिनट में शराब पीकर दस मिनट बाद चोरी के स्थान के आधा मील निकट पहुँच जाना शारीरिक रूप से कठिन नहीं है।

कोई दो प्रतिज्ञप्ति या इस अर्थ में संगत होती हैं, वस्तु के विपरीत न हो, अर्थात् वस्तु एक के सत्य होने पर दूसरी असत्य न हो। यदि पुलिस की गवाही यह होनी कि अभियुक्त चोरी के स्थान पर चोरी के दो मिनट से भी कम बाद पाया गया, तो इसमें दोनों वयानों को संगत मानना अधिक कठिन होता, हालांकि दोनों का एकमात्र मत्त होना तब भी अमंभव न होता, क्योंकि वह दूरी कार से उतने समय में तै की जा सकती है। परन्तु यदि वचाव-पक्ष की गवाही यह हो कि चोरी के दो मिनट बाद भी अभियुक्त शराबखाने में था, तो दोनों गवाहियाँ अमंगत हो जाती हैं: दोनों असत्य तो हो सकती हैं, पर दोनों सत्य नहीं हो सकती, अर्थात् यदि एक गवाह सत्य बोल रहा है तो दूसरा या तौ झूठ बोल रहा है या गलती कर रहा है।

इस उदाहरण में प्रतिज्ञप्तियों के विभिन्न जोड़े परस्पर संबंधित इस बात में हैं कि प्रत्येक एक और प्रतिज्ञप्ति या (इस मामले में) प्रश्न, “क्या अभियुक्त चोरी कर सकता था?”, में जुड़ा हुआ है। परन्तु संगत होने के लिए यह जरूरी नहीं है कि प्रतिज्ञप्तियों का एक जोड़ा इस प्रकार से संबंधित हो, क्योंकि वे एक-दूसरे से विलुप्त स्वतंत्र हो सकती हैं। “वह अपनी नई कार में ब्राउन जा रहा है” इसमें संगत है कि “लाइफ माउंटवैटन भारत का पहला गवर्नर-जनरल था”, “ज्वार-भाटा गुस्साकर्षण के नियम से नियंत्रित होता है,” या “एक वृत्त का क्षेत्रफल 2 π r होता है”। यदि हम उसे स्वीकार करते हैं तो हम अन्यो में से किसी को भी स्वीकार या अस्वीकार करने के लिए स्वतंत्र हैं (जैसे कि शायद हम पहली दो को स्वीकार करेंगे और तीसरी को अस्वीकार); और यदि हम अन्यो में से किसी एक को स्वीकार करते हैं, तो इसे स्वीकार या अस्वीकार करने के लिए हम स्वतंत्र हैं।

3. संसक्तता संगति से अधिक है।

‘संगत’ के इस अर्थ में ‘संसक्त’ ‘संगत’ नहीं है। यूक्लिड के अम्पुपगम एक-दूसरे में संगत इस बात में हैं कि कोई भी दो परस्पर व्याघाती नहीं हैं,

परन्तु जैसा कि हम देख चुके हैं, वे उस तरीके से संभव नहीं हैं जिनकी इस सिद्धांत के अनुसार जरूरत है। स्वभावतः यदि दो प्रतिज्ञप्तियां एक-दूसरी से अनुलग्न हैं तो वे परस्पर व्याघाती भी नहीं हैं, और आदर्श के अनुसार पूर्ण तंत्र में कोई भी दो प्रतिज्ञप्तियां तब तक परस्पर व्याघाती नहीं हो सकती जब तक प्रत्येक तार्किक रूप से शेष सब प्रतिज्ञप्तियों पर आश्रित न हो। परन्तु अव्याधान इस सिद्धांत को इष्ट संमन्वयता की तुलना में कहीं अधिक तिथित संवध है और उसे उसके साथ मिलाना ठीक नहीं है।

यदि ससक्तता ज्ञान के पूर्ण तंत्र में व्यापक अनुभाग का संवध है, तो इसमें यह निष्कर्ष निकलता है कि हम कभी ससक्तता के बड़े परीक्षण के द्वारा किसी भी निश्चित प्रतिज्ञप्ति का निश्चयायक रूप से सत्यापन नहीं कर सकते। कारण यह है कि जब तक तंत्र पूर्ण न हो जाए तब तक हमारा यह कहना उचित न होगा कि जिन अनुभाग-संवधों को जान चुके होंगे की बात हम सोचने हैं वे अत्यधिक प्रसंभाव्य होने में अधिक कुछ है। परन्तु स्पष्टतः यह मानना इस सिद्धांत से संभव होगा कि सत्यता की एक बराबरी के रूप में व्यवहारतः संभवता का जैसा प्रयोग किया जाता है वह संभवता के पूरी तरह आदर्शनिष्ठ रूप में घटिया और स्थिति है। कुछ प्रतिज्ञप्तियों को हम इसलिए स्वीकार करते हैं कि हम उन्हें तार्किक रूप में उन अन्य प्रतिज्ञप्तियों से अनुलग्न देखते हैं जिन्हें हम स्वतंत्र रूप में स्वीकार करते हैं, अन्यो को हम इसलिए स्वीकार करते हैं कि प्रमाणभूत प्रतिज्ञप्तियों की श्रृंखला में वे प्रसंभाव्य प्रतीत होती हैं।

इस स्थिति प्रमाण को भी "एकमात्र जुड़ा हुआ" कहते हैं, जिसमें हमारा साक्ष्य मान यह नहीं होता कि उसके अलग-अलग अंश परस्पर निश्चित रूप से असंगत नहीं हैं, बल्कि यह भी होता है कि उन्हें एकमात्र जोड़ने से एक मुक्तिपुस्तक बहानी बन जाती है, जिसमें यदि हम प्रमाण के एक अंश को स्वीकार करते हैं तो पूरे को हमारा स्वीकार करना उचित होगा। यदि गवाह का यह बयान कि वह अभियुक्त के साथ चोरी के समय चोरी के स्थान से एक मील दूर स्थित शराबखाने में शराब पी रहा था, शराबखाने में मौजूद अन्य लोगों के साक्ष्य में भ्रम खाता है, और यदि उनकी गवाही पर अविश्वास करने का हमारे पास कोई स्वतंत्र हेतु नहीं है, तो हम उसे स्वीकार कर लेते हैं। यदि हम उसे स्वीकार कर लेते हैं तो हमारा झुकाव पुनिसंवाले की इस गवाही को अस्वीकार करने का होगा कि उसने अभियुक्त को घटना के दो मिनट बाद उस स्थान से आधे मील की दूरी पर देखा था। हमें उसे अस्वीकार करना चाहिए, इसलिए नहीं कि बचाव-पक्ष की गवाही को

स्वीकार करने से उसका तार्किक रूप से निराकरण हो जाता है, बल्कि इसलिए कि वह उसके कारण असंभाव्य हो जाती है—इस अर्थ में वे दो गवाहियाँ परस्पर संभव नहीं हैं। हम उसे अस्वीकार तब और भी दृढ़ता से करेंगे जब पूरी जाच-पड़नाय में इस बात का कोई सबूत न मिले कि किसी कारण में वह दूरी दो मिनट में तै की गई थी या जब पुनिसवाले ने जिन स्थान पर अभियुक्त को देखने की बात कही वहाँ उससे बात करने का उम्मेद दावा न किया हो बल्कि केवल सड़क के दूसरी ओर बत्ती की रोशनी में उसे देखने का दावा किया हो।

बहुत कम लोग इस बात को लेकर झगड़ना चाहेंगे कि संभवता अपने संकीर्ण या व्यापक अर्थ में सत्यता की एक कसौटी है। परन्तु यह बात बिबादास्पद है कि संभवता एकमात्र कसौटी है। और यदि वह एकमात्र कसौटी हो भी तो भी अच्छी इस बात में यह सिद्ध नहीं होगा कि सत्यता संभवता है, क्योंकि संभवता को सत्यता की एकमात्र कसौटी मानना इस मत के साथ बिल्कुल चल सकता है कि सत्यता संवाद है। अतः हम केवल “संभवता सत्यता का स्वरूप है” इस मन की और सत्यता की मात्राओं के सिद्धांत की ही चर्चा करेंगे।

4. सत्यता की मात्राओं का सिद्धांत।

इस सिद्धांत के अनुसार, चूंकि प्रतिज्ञप्तियों का पूर्णतः संभवत तत्र केवल संपूर्ण वास्तविकता का पूर्ण ज्ञान ही होगा, इसलिए प्रतिज्ञप्तियों या तथाकथित ज्ञान की कोई भी समष्टि जो उसमें ग्यून हो, केवल मिथिल रूप में ही संभव होगी, तथा सब प्रतिज्ञप्तिया अज्ञानः मत्स्य और अंशतः असत्य होंगी। कोई भी प्रतिज्ञप्ति पूर्णतः सत्य नहीं है और कोई भी पूर्णतः असत्य नहीं है। ग्रैंटली ने कुछ आधार-भूत सिद्धांतों की, जैसे स्वयं संभवता-सिद्धांत की, सत्यता और अन्य प्रतिज्ञप्तियों की सत्यता में भेद करके इस आपाततः चौकानेवाले कथन को अवश्य ही कुछ हल्का बना दिया है।

एक ऐसे ही तत्वमीमासीय सिद्धांत के बारे में उम्मेद कहा है : “परमनत्व वास्तव में आभासित होता है, परन्तु उसके आभासित होने की शर्तें-ज्ञात नहीं हैं। अतः हमारे पहले कथन में त्रुटि है, और सत्यता के पूर्ण अर्थ की दृष्टि से वह अपूर्ण रूप से सत्य है। उसमें किसी संशोधन की जरूरत है, परन्तु हम यह जानने में असमर्थ हैं कि संशोधन कैसे किया जाए। और हम अपने कथन को बिना बुद्धि मात्र के द्वारा अंत में संशोध्य भी नहीं मान सकते। अतः एक तरफ किसी भी

बोधगम्य चीज के उसके विरुद्ध खड़ी न की जा सकने के कारण उसकी सत्यता चरम है और दूसरी तरफ उसकी सत्यता अपूर्ण बनी रहने से उसे एक अर्थ में असत्य कहना होगा। मेरे मन में संपूर्ण बोध और सत्य अपने मध्य पर पहुँचने के लिए स्वयं से परे निकल जाता है। वह पूर्ण केवल तब होता है जब स्वयं ने परे एक अधिक पूर्ण वास्तविकता में पहुँच जाता है। परंतु ऐसी पूर्णता की नभों के बावजूद सत्य मात्र सत्य बना रहता है, और ऐसे अभिरूपा है जो वही नक़्क़ा अंतिम और सच्चा सत्य होते हैं।¹ तो कुछ प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी हैं जो पूर्णतः सत्य इस अर्थ में होती हैं कि उनमें संशोधन नहीं किया जा सकता, हालांकि वे किसी रूप में अपर्याप्त होती हैं—वे जितना सब बताने को है उनना नहीं बताती।

परंतु अन्य प्रतिज्ञप्तियों का वर्ग अधिक चौकानेवाला होने के कारण अधिक रोचक है। उसमें न केवल प्रेक्षण के सत्य आते हैं बल्कि गणित के सत्य भी शामिल हैं,² जो कि दोनों परिच्छिन्न सत्य समझे जाते हैं और बुद्धि के द्वारा समोच्य हैं। “प्रत्येक परिच्छिन्न सत्य या तथ्य को किसी सीमा तक असत्य या मिथ्या होना चाहिए, और अंत में किसी सत्य के बारे में निश्चयपूर्वक यह जानना कि वह कितना मिथ्या होगा, असंभव है,”³ और ऐसे सत्यों का आगिक मिथ्यात्व उनके केवल कुछ शर्तों में ही सत्य होने की वजह से होता है, जो कि सत्य के बर्तों के द्वारा बताई नहीं गई हैं, यहाँ तक कि उसे ज्ञान तक नहीं है। इस प्रकार, यद्यपि शुद्ध गणित के क्षेत्र के अंदर हमें निरपेक्ष सत्य और निरपेक्ष असत्य उपलब्ध हो सकते हैं, क्योंकि वहाँ हम शर्तों को निर्धारित कर सकते हैं या कम से कम यह कह सकते हैं कि शर्तें हैं, तथापि यदि हम गणित के सत्यों को उस विषय के बाहर बनाने की कोशिश करें तो हमें केवल सापेक्ष और संशोधनावेक्ष सत्य ही मिलेंगे।⁴ उदाहरणार्थ, $2 + 3 = 5$ को मैं निरपेक्ष सत्य स्वीकार करूँगा, बशर्ते इसे मैं केवल सत्या और जग के गुणधर्मों में संवर्धित एक आकारिक प्रतिज्ञप्ति के रूप में समझूँ। परंतु यदि मैं इसे अनुप्रयुक्त गणित की एक प्रतिज्ञप्ति के रूप में समझूँ तो इसकी सत्यता को जानने का मेरा दावा शायद कदापि उचित नहीं होगा। वहाँ मैं केवल इतना ही कह सकता हूँ कि

1. एसेज ऑन ट्रुथ एंड रीयलिटी, पृ० 272-3; देखिए अप्पियरेन्स एंड रीयलिटी, पृ० 483।

2. अप्पियरेन्स एंड रीयलिटी, पृ० 478।

3. वही, पृ० 480।

4. एसेज, पृ० 266।

(i) वह असतः सत्य और अंशतः असत्य है, तथा

(ii) वह $2+3=6$ की अपेक्षा सत्य के अधिक निकट है।

अब निश्चय ही एक नितात अच्छे अर्थ में ' $2+3=5$ ' एक विश्वविषयक प्रतिज्ञा है जो निरपेक्ष रूप से सत्य है, भले ही ऐसे अन्य अर्थ भी हों जिनमें वह असत्य हो सकती हो। यह कहना असत्य हो सकता है कि जब भी मैं एक वर्तन में दो चीजें रखता हूँ और फिर तीन और रखता हूँ तब वर्तन को खोलकर देखने पर मुझे पांच चीजें मिलेंगी। न केवल ऐसा कहना गलत हो सकता है, बल्कि होता भी बहुधा गलत ही है। एक हीज में दो जलसिंह (मछली-विशेष) छोड़कर और फिर तीन मछलियाँ वहाँ डाल देने के बाद हीज को खोलकर देखने पर किसी को दो जलसिंहों के अलावा कुछ और मिलने पर आश्चर्य होगा, और अरेले दो मछलें चूहे तीन जम्बी की मदद के बिना भी शीघ्र पांच से अधिक हो जाएंगे।

लेकिन क्या मैं पहले उदाहरण में इस बात को निरपेक्ष रूप से सत्य नहीं जानता कि यदि मैंने हीज में दो चीजें (जलसिंह) डाली हैं और फिर तीन और चीजें (मछलियाँ) डाली हैं तो मैंने हीज में पांच चीजें डाली हैं? इस अर्थ में क्या ' $2+3=5$ ' निरपेक्ष रूप से सत्य नहीं है? और क्या "यह पृष्ठ पूरा फेंच में लिखा है" एक निरपेक्ष रूप से असत्य प्रतिज्ञा नहीं है? संस्कृत-सिद्धांत इस बात से कैसे इन्कार कर सकता है, अथवा सत्यता की मात्राओं का सिद्धांत इसके समझ कैसे खड़ा रह सकता है? यह कहने को मन करता है कि यह सिद्धांत 'सत्यता' का किसी छूट अर्थ में प्रयोग करता है जिससे सत्यता में न केवल यथार्थता बल्कि सर्वसाधारणता भी शामिल हो जाती है। पर क्या यह इस प्रश्न को कि एक प्रतिज्ञा पूर्णतः सत्य है या नहीं, इस प्रश्न के साथ उलझाना नहीं है कि क्या वह पूर्ण सत्य है? एक मोटर-दुर्घटना में बुरी तरह घायल आदमी के यह पूछने पर कि "मुझे क्या हो गया है?", यदि मैं यह जवाब दूँ कि "तुम्हारी टांग टूट गई है" तो मेरा जवाब पूर्णतः सत्य हो सकता है, हालांकि मैंने इतनी बात, जो सत्य है, नहीं जोड़ी कि न केवल उसकी टांग टूट गई है, बल्कि उसका पाव भी टखने से अलग हो गया है।

"यह पृष्ठ पूरा फेंच में लिखा गया है," इस प्रतिज्ञा को अशतः सत्य इसके एक ऐसे विश्लेषण के आधार पर बनाया जाएगा कि जिसमें इसमें "यह पृष्ठ एक या दूसरी भाषा में लिखा है" और "एक भाषा फेंच में है," ये दो कम जटिल प्रतिज्ञाएँ, जो कि दोनों सत्य हैं, शामिल हो जाएँ। निश्चय ही ये सत्य हैं, और मुझे कहना चाहिए कि ये पूर्णतः और बिना शर्त सत्य हैं, हालांकि यह सिद्धांत

अवश्य ही इससे इन्कार करेगा। परन्तु यदि हम इस विस्लेषण को स्वीकार कर लें और "यह पृष्ठ पूरा फ़ॉच में लिखा है" में कुछ सत्यता मान भी लें, तो भी (अ) कम से इसके पूरे विस्लेषण में शामिल कोई प्रतिज्ञप्ति ऐसी रह ही जाएगी जो पूर्णतः और अंतिम रूप में अमृत्य हो, तथा (ब) यह बात कि एक प्रतिज्ञप्ति में कुछ मृत्युता है उसके पूर्णतः असत्य होने में सगत होगी। (अ) में पता चलेगा कि यद्यपि व्यवहार में हमारे अधिकतर निर्णयों में कुछ मृत्युता रह सकती है, तथापि यदि उनमें से कुछ में कभी कोई गलती हो तो यह बिलकुल संभव होना चाहिए कि उनमें विष्कूल भी मृत्युता नहीं होगी। और (ब) में एक बार फिर 'मृत्य' और 'अमृत्य' का वह विवित्र अर्थ सामने आता है जो यह मिथ्या इन दोनों में जोड़ना चाहता है। कोई सोचेगा कि यदि यह पृष्ठ लिखा अवश्य गया है या इसका अवश्य अस्तित्व है और साथ ही यदि फ़ॉच नाम की भाषा भी अवश्य है तो "यह पृष्ठ पूरा फ़ॉच में लिखा हुआ है," यह प्रतिज्ञप्ति पूर्णतः असत्य नहीं हो सकती, यह बात इसके लिए पर्याप्त होगी कि इसे चौकानेवाली बातों के वर्ग में रखा जाए, और बचपन की बातों की याद करते हुए हममें से कुछ लोगों को लगेगा कि स्कूल में सत्य न बोलने के लिए उन्हें जो मार पड़ी थी वह उचित नहीं थी।

5 इस सिद्धांत में घपला है।

इस सिद्धांत के पक्ष में यह दलील दी जा सकती है, और दो भी गई है, कि चूंकि प्रत्येक सत्य प्रतिज्ञप्ति तर्कन शेष सब सत्य प्रतिज्ञप्तियों पर आश्रित होती है, इसलिए उस दलील में कोई भी प्रतिज्ञप्ति तब तक पूरी तरह और निरपेक्ष रूप में सत्य नहीं हो सकती जब तक कोई शेष सब प्रतिज्ञप्तियों को न जान। परन्तु यदि हम दलील में शामिल अंतःसंबन्ध-सिद्धांत को हम मान भी लें, तो भी इस दलील में घपला ही प्रतीत होता है। यदि यह समक्नता की सत्यता का स्वरूप मानते हुए उसके बारे में एक कथन के बतौर है, तो यह प्रश्न कि एक प्रतिज्ञप्ति सत्य है या नहीं, इस प्रश्न पर निर्भर नहीं हो सकती कि मैं या कोई अन्य व्यक्ति उन बातों को जिन पर वह आश्रित है, जानता है या नहीं। यदि मैं न केवल यह जानता हों कि वे प्रतिज्ञप्तियाँ कौन हैं जिनसे यह प्रतिज्ञप्ति अनुसृत है बल्कि यह भी जानता हों कि वे स्वयं भी सत्य हैं, तो उस प्रतिज्ञप्ति में सत्यता नहीं जा जाती, और यदि उसके पक्ष में कोई भी प्रमाण न मिल सके, तो भी उसकी सत्यता की हानि नहीं होती।

दूसरी ओर, यदि समक्नता को सत्यता की एकमात्र कसौटी के रूप में लेते हुए उसके बारे में एक कथन के बतौर इस दलील को लिया जाए, तो हममें से पहले

विकल्प के जैसे विचित्र परिणाम तो नहीं होंगे, पर ज्ञान के ऊपर एक ऐसी शर्त अवश्य लग जाती है जिसे स्वीकार करने के लिए कोई बंध हेतु नहीं दिखाई देता: वह शर्त यह है कि मैं किसी प्रतिज्ञप्ति को तब तक सत्य नहीं जान सकता जब तक मैं 'उन सब प्रतिज्ञप्तियों को न जानूँ' जिनमें वह अनुलब्ध है। मुझे इसमें कोई संदेह नहीं है कि जिन प्रतिज्ञप्तियों से " $2+3=5$ " अनुलब्ध है उनमें से अनेक ऐसी हैं जिन्हें मैंने कभी सोचा है और न कभी शायद सोचा। परंतु इस विचार से न केवल मेरा विश्वास इस प्रतिज्ञप्ति में कमजोर नहीं पड़ता, बल्कि उसके कमजोर पड़ने का कोई हेतु भी नहीं प्रकट होता। शायद यह बात हो कि यह सिद्धांत अनुलाग के प्रत्यय को अन्तर्भाव के प्रत्यय में उलझाता हो, और गलती से यह मानता हो कि अज्ञात प्रतिज्ञप्तियाँ " $2+3=5$ " के अर्थ से अवियोज्य हैं।

6. ससक्तता की कठिनाइयाँ : ससक्त प्रतिज्ञप्तियों के वैकल्पिक कुलक।

अतः मैं यह दलील दी जा सकती है कि समसक्तता-सिद्धांत से सत्यता की साम्राज्य का सिद्धांत अनुलब्ध नहीं है और इसलिए दूसरे के खंडित हो जाने के बावजूद भी पहला बना रह सकता है। मुझे इनमें से एक को दूसरे का उपनिगमन न मानने में संदेह है, हालांकि ऐसा कहते हुए कुछ संकोच भी हो रहा है। फिर भी, यदि वे अलग भी रह सकते हो और ससक्तता-सिद्धांत को अपने ही पैरों पर खड़ा होने के लिए छोड़ दिया जाए, तो भी उसे कुछ उग्र आपत्तियों का सामना करना होगा। पहली और सबसे अधिक साफ आपत्ति एक प्रश्न के रूप में उठाई जा सकती है। इस सिद्धांत के अनुसार तब क्या स्थिति होगी जब प्रतिज्ञप्तियों के दो (या अधिक) ऐसे कुलक हो कि प्रत्येक कुलक की प्रतिज्ञप्तियाँ परस्पर ससक्त हो पर कुलक स्वयं दूसरे कुलक से असंगत हो? उदाहरण के रूप में यूक्लिड और रीमान के दो वैकल्पिक ज्यामितीय तंत्रों को लीजिए। ससक्तता-परीक्षण से हम यह कैसे बता पाएंगे कि यदि इनमें से कोई सत्य है तो वह कौन-सा तंत्र है? और इनमें से किसी एक को सत्य कहने का क्या मतलब होगा? इस कठिनाई के दो उत्तर इस सिद्धांत ने दिए हैं।

(अ) यदि हम यह पूछ रहे हैं कि क्या ससक्तता-परीक्षण से किसी भी समय विश्वासों के दो आंतरिक रूप से ससक्त पर परस्पर असंगत कुलकों के बीच फंसला करने का एक विल्कुल पक्का उपाय प्राप्त होगा, तो उत्तर यह है कि ऐसा उपाय प्राप्त नहीं होगा, और न उसने कभी ऐसा दावा किया ही है। किसी विशेष अवस्था में यदि हमें विश्वासों के दो कुलकों में से चुनाव करना पड़े तो हम प्रमाण को देखते हुए चुनाव करेंगे और उसे चुनें जो अधिक संभव होगा। परंतु और

अधिक प्रमाण के मिलने पर हमें यह मानने के लिए तैयार रहना होगा कि जिस कुलक को हमने पहले स्वीकार किया था, वह अब उसकी अपेक्षा अधिक गंभीर है जिसे हमने पहले स्वीकार किया था। इसका परिणाम यह नहीं होगा कि जिस समय हमने पहला फैसला किया था उस समय यह फैसला गलत था, बल्कि यह होगा कि यदि नए प्रमाण की देखते हुए अब भी हम पहले फैसले में चिपके रहे तो यह हमारी गलती होगी। इसी प्रकार, यदि हमारे मामले विश्वासों के दो विपरीत कुलक ऐसे हैं जो, जैसा कि हम कहते हैं, बराबर-से हैं, तो और अधिक प्रमाण के अभाव की दशा में हम बिल्कुल भी नहीं कह सकते कि उनमें से यदि कोई सत्य है तो वह कौन है। यदि वास्तव में वे बराबर-से हैं, तो हमें चुनाव बिल्कुल करना ही नहीं चाहिए, परंतु यदि चुनाव करना जरूरी हो ही, तो हम जिसे चाहें, जैसे एक मिक्के को उछालकर, उसे चुन सकते हैं, और तब भी बाद में यह देखने के लिए हम तैयार रहेंगे कि हमने गलत चुनाव किया। यदि आपत्ति की सम्भवता के बारे में, जैसा कि उमें व्यवहार में अपनाया जाता है, एक प्रश्न के रूप में लिया जाता है, तो इस सिद्धांत की ओर से यह उत्तर पूर्णतः उचित लगता है। संभवता-सिद्धांत यदि सही है, तो कोई वजह नहीं है कि लोग अपने फैसलों में उस तरह गलतियां न करने रहे या फैसला करने में उस तरह सभ्यता का संदेह न करते रहे जिस तरह वे अब करते हैं।

(घ) यदि प्रश्न यह पृष्ठ रहा है कि सम्भव प्रतिज्ञप्तिओं के दो ऐसे वैकल्पिक कुलक हो सकते हैं या नहीं जो प्रत्येक न केवल इस समय संभवता में हीन नहीं हैं बल्कि तब भी हीन न होंगे जब माध्य के द्वारा उनमें जाहे जिनकी और प्रतिज्ञप्तिया जोड़ दी गई हो, तो यह सिद्धांत अवश्य ही अधिक गंभीर कठिनाइयों में फँसा प्रतीत होता है। मान लीजिए कि हमारे पास ऐसी प्रतिज्ञप्तिओं के दो कुलक हैं, जिनमें एक-मात्र अंतर यह है कि एक कुलक की प्रत्येक प्रतिज्ञप्ति दूसरे की उसके बराबर की प्रतिज्ञप्ति की व्यापाती है, अर्थात् कुलक I में प्रतिज्ञप्तिया अ ब स द—इत्यादि हैं और कुलक II में न-अ न-ब न-स न-द—इत्यादि। ऐसे दो कुलकों के होने पर हम कभी ऐसी स्थिति में नहीं पहुँचेंगे जिसमें एक कुलक दूसरे से अधिक संभव हो, क्योंकि एक में किसी भी प्रतिज्ञप्ति की वृद्धि होने पर दूसरे में उसकी व्यापाती प्रतिज्ञप्ति कुछ जाएगी, और जैसे एक का विकास होगा वैसे ही दूसरे का भी विकास होगा।

अब, इस आपत्ति को हमें भी टाला जा सकता है। यदि यह कहना बेवकूफी की बात लग कि विश्वासों के दो कुलक ऐसे हो सकते हैं जिनके बीच कोई चुनाव न किया जा सके, तो इसकी वजह यह है कि, जहाँ तक हम जानते हैं, ऐसा होता नहीं है। जो बहुत प्रायः होता है वह (अ) के अंतर्गत बताया गया है। फिर

भी, यह उत्तर अपर्याप्त है, क्योंकि प्रतिज्ञप्तियों के ऐसे दो कुलकों का होना तार्किक रूप से संभव है, और यदि वे तार्किक रूप में संभव हैं तो उनके तार्किक परिणाम भी अवश्य संभव हैं। अब, इस सिद्धांत के यथार्थ निरूपण के अनुसार, पहला परिणाम यह होगा कि इस प्रकार के विश्व में या तो कोई भी प्रतिज्ञप्ति सत्य नहीं होगी या सब प्रतिज्ञप्तियां सत्य होंगी। यदि हमारा सिद्धांत यह है कि सत्य वह प्रतिज्ञप्ति है जो पारस्परिक अनुलाग का संबंध रखनेवाली प्रतिज्ञप्तियों के सबसे बड़े कुलक में से एक है, तो कोई भी प्रतिज्ञप्ति सत्य नहीं होगी, क्योंकि यदि दोनों कुलकों में प्रतिज्ञप्तियों की संख्या बराबर है, जैसा कि प्राक्कल्पनातः होना भी चाहिए, तो सबसे बड़ा कुलक कोई है ही नहीं, और इसलिए चूं कि किसी भी कुलक की कोई प्रतिज्ञप्ति सबसे बड़े कुलक की नहीं है, कोई प्रतिज्ञप्ति सत्य नहीं है।

विकल्पतः यदि इस सिद्धांत का वह रूप हो जिसे हम पहले मानकर चले थे, अर्थात् यह कि एक प्रतिज्ञप्ति तब सत्य होती है जब वह ऐसी प्रतिज्ञप्तियों के कुलक की हो जिनके मध्य कुलक के पूरे हो जानने पर पारस्परिक अनुलाग का संबंध होता है, तो सब प्रतिज्ञप्तियां सत्य होंगी, क्योंकि प्रत्येक अकेली प्रतिज्ञप्ति, वह अ या न-अ, अ या न-अ इत्यादि जो भी हो, अवश्य ही उस शर्त को पूरी करनेवाली प्रतिज्ञप्तियों के कुलक की होती है, और इसलिए प्रत्येक अकेली प्रतिज्ञप्ति सत्य होगी। फलतः इस सिद्धांत का हमने जो कथन किया है उसके अनुसार हमें यह मानना चाहिए कि यदि यह सिद्धांत सही है तो या तो सब प्रतिज्ञप्तियां सत्य होंगी या सब असत्य; और यह भी मानना चाहिए कि जहां तक हम जानते हैं, यह हमारे लिए बड़े सौभाग्य की बात है कि इस विरोध विश्व में हमारे साथ ऐसी बात होती नहीं है। दूसरी बात, हमें ऐसा मानना होगा कि व्याघाती प्रतिज्ञप्तियों के एक जोड़े में या तो दोनों में से कोई भी सत्य नहीं है यह दोनों सत्य है, और यह भी इस बात के अनुसार कि हम इस सिद्धांत के किस रूप को अपनाते हैं। परंतु यह बात किस जगत् में हो सकेगी कि यदि मैं एक चक्रिका को हाथ में लेकर कहूं कि "यह चक्रिका पूरी लाल है" और फिर यह और कहूं कि "ऐसी बात नहीं है कि यह चक्रिका पूरी लाल है," तो या तो कोई भी कथन सत्य न हो या दोनों सत्य हों? या तो चक्रिका पूरी लाल होगी या पूरी लाल नहीं होगी। यदि कोई अर्थ ऐसा है जिसमें " $2+3=5$ " सत्य है, तो उस अर्थ में साथ ही यह भी सत्य नहीं हो सकता कि " $2+2=5$ " असत्य है¹।

1. इस किस्म की अधिक विस्तृत आलोचना के लिए देखिए जे० ब्रिस्टल, प्रोब्लेम्स ऑफ माइंड ऐंड मैटर, पृ० 190-4।

इस कठिनाई का इस सिद्धांत में जवाब है, परंतु यह ऐसा जवाब है कि स्वयं इस सिद्धांत के लिए घातक लगता है। यह सिद्धांत "यह नहीं मानता कि कोई भी तत्र, चाहे वह कितना ही अपाकृष्ट और सीमित हो, सत्य होगा है, वह यह मानता है कि केवल एक तत्र सत्य है और वह तत्र वह है जिसमें प्रत्येक वास्तविक और समस्त वस्तु संसक्ततापूर्वक समाविष्ट है। यह समझ में आना आसान नहीं है कि इसमें कैसे कोई यह बात ठूँठ लेता है कि अनुभव की पूरी तरह उपेक्षा कर देनेवाला कोई तत्र, जैसे कोई मनमानी व्याप्ति, सत्यता को प्रकट करता।" हमारे शब्दों में, यदि हमारे मामले ऊपर कल्पित प्रतिज्ञप्तियों के दो कुलक हों, तो हम उनमें उसे ठूँठकर जो वास्तव में होता है, अर्थात् अनुभव का आश्रय लेकर उनमें से चुनाव कर सकते हैं। परस्पर व्याघाती प्रतिज्ञप्तियों के दो कुलकों में से प्रत्येक सब भान तथ्यों को अपने अंदर समा ले, ऐसा अमंजब है। अब, इस प्रकार अनुभव का आश्रय लेकर तर्कतः सत्य और वास्तविक के बीच चुनाव करना है तो बहुत जल्छा और बहुत मनमंशरी की बात भी लगती है, परंतु इसमें यह मतलब छिपा हुआ है कि सत्यता संसक्तता मात्र से कोई भिन्न चीज है। किसी प्रतिज्ञप्ति की सत्यता को न केवल अन्य प्रतिज्ञप्तियों के साथ उसके अनुनाग-संबंध पर निर्भर होना होगा, बल्कि इस बात पर भी कि वे अन्य प्रतिज्ञप्तियाँ क्या हैं, अर्थात् हमपर भी कि वे स्वतंत्र रूप से स्वीकार्य हैं या नहीं।

7. एक और कठिनाई : स्वयं इस सिद्धांत की और तर्कशास्त्र के नियमों को क्या स्थिति है ?

इसी प्रकार, इस सिद्धांत में एक कठिनाई आधारभूत सिद्धांतों, जैसे स्वयं इस सिद्धांत का कथन और तर्कशास्त्र के नियम, को लेकर उठती है। उदाहरणार्थ, यह कथन कि किसी प्रतिज्ञप्ति की सत्यता उसके परस्पर संसक्त प्रतिज्ञप्तियों की एक समष्टि का सदस्य होने में है, इस बात को पहले में मान लेता है कि तर्कशास्त्र के नियम स्वतंत्र रूप से सत्य होते हैं। निस्संदेह ये नियम अन्य सभी सत्य प्रतिज्ञप्तियों में संसक्त होते हैं, परंतु यह अर्थ हमारे ऐसा कहने का बिल्कुल भी नहीं है कि तर्कशास्त्र के नियम सत्य होते हैं, और यदि हम कोई ऐसी प्रतिज्ञप्ति या न सोच पाए जो सत्य हो तो इनमें मात्र से हम यह नहीं कह सकते कि वे असत्य हैं। वास्तव में 'संसक्तता' और 'असंसक्तता' के अर्थ में ही यह बात गंभीर है कि व्यापक इत्यादि

के नियम स्वतंत्र रूप से सत्य है। यह सिद्धान्त जिस अर्थ में चाहता है उसी अर्थ में दो प्रतिज्ञप्तियाँ असंभव तब होती है जब वे ऐसी हों कि एक साथ सत्य न हो सकती हों। परन्तु असंभवता का स्वरूप बतानेवाले इस कथन में ही हम व्याघात के नियम का आश्रय ले रहे हैं, क्योंकि हम कह रहे हैं कि प्रतिज्ञप्तियों के कोई जोड़े ऐसे होने हैं कि दोनों एक साथ सत्य नहीं हो सकती। और यह दलील वैध नहीं है कि हम ऐसे नियमों को अपने सामान्य तन्त्र की अनिवार्य शर्तें सिद्ध कर सकते हैं, क्योंकि यद्यपि उन्हें हम (या किसी भी अन्य) तन्त्र में ससक्त दिखाकर हम उन्हें सिद्ध करते प्रतीत हो सकते हैं, तथापि वास्तव में हम एक और नियम का उपयोग कर रहे होते हैं, जो यह है कि जो किसी ससक्त तन्त्र की अनिवार्य शर्तें हैं वह सत्य हैं। परन्तु मात्र सामान्यता-परीक्षण से हम कैसे जान सकते हैं कि वह स्वयं भी सत्य है?

8. संसक्तता के दो भिन्न प्रकारों को उलझाया जा रहा है।

अंत में, ऐसा लगता है कि "संसक्तता" शब्द का प्रयोग हमेशा एक ही सबब के लिए नहीं किया जाता, हालांकि यह सिद्धांत यह कहता है या यह मानकर चलता है कि यह हमेशा एक ही सबब का नाम होता है। यह सिद्धांत कहता है कि जो असंभव है वह सत्य नहीं हो सकता। परन्तु कोई भी प्रतिज्ञप्ति अकेली संसक्त या असंभव नहीं हो सकती, क्योंकि संसक्तता एक ऐसा संबंध है जिसे कम से कम दो पदों की जरूरत होती है। एक प्रतिज्ञप्ति सत्य हो सकती है यदि वह कुछ प्रतिज्ञप्तियों से असंभव हो, हालांकि उस दशा में नहीं जब वह कुछ अन्य प्रतिज्ञप्तियों से असंभव हो। निश्चय ही, संसक्तता सत्यता की एक उपयोगी और विश्ववर्गीय कमीटी है, बशर्ते उसे एकमात्र कमीटी न माना जाए। यह सिद्धांत (अ) एक प्रतिज्ञप्ति और प्रतिज्ञप्तियों की एक समष्टि के बीच के संसक्तता-संबंध को (ब) एक प्रतिज्ञप्ति और प्रेक्षण के बीच के संसक्तता-संबंध के साथ उलझाकर स्वयं इन महत्व की बात को टाल देता लगता है।

यह कतई प्रबल नहीं है कि दोनों मामलों में संबंध वही है, भले ही यह भी मान लिया जाए कि प्रेक्षण स्वरूपतः प्रतिज्ञप्तिमय होता है। हम (अ) में बताए परीक्षण को काफी अधिक अवसरों पर अपनाते हैं, परन्तु उससे प्राप्त नतीजों को विश्ववर्गीय केवल इसलिए मानते हैं कि अंत में वह (ब) में दिए परीक्षण पर आश्रित होता है। (अ) के अंतर्गत एक प्रतिज्ञप्ति को स्वीकार मात्र इसलिए नहीं किया जाता कि अन्य प्रतिज्ञप्तियों की एक समष्टि है, जिनसे वह अनुलग्न है या जो उसे प्रभावित बनाती हैं, बल्कि इसलिए किया जाता है कि वे प्रतिज्ञप्तियाँ स्वयं अथवा उनकी

आधारभूत अन्य प्रतिज्ञप्तियाँ (ब) के अंतर्गत स्वीकार की गई हैं। यह सिद्धांत इससे इन्कार नहीं करेगा—असल में जैसा कि हमने पिछले उद्धरण में देखा था, वह इस पर जोर देता है—परंतु वह यह मानता प्रतीत होता है कि दोनों मामलों में सबथ एक ही है। लेकिन

(i) प्रतिज्ञप्ति “यह चन्क्रा लाल है,” और

(ii) लाल चन्क्रा का प्रेक्षण

के बीच का संबंध निश्चय ही

(i) प्रतिज्ञप्ति “यह चन्क्रा लाल है,” और

(iii) प्रतिज्ञप्ति यह चन्क्रा या तो लाल है या लाल नहीं है,
और यह मान नहीं नहीं है” के बीच के संबंध से बहुत भिन्न है।

(iii) से तर्कन (1) अनुलग्न है, और यह कहने का कि (1) (iii) में ससक्न है, यही अर्थ है। परंतु (ii) में तर्कन (1) अनुलग्न नहीं है, क्योंकि प्रेक्षण चाहें किना ही प्रतिज्ञप्तिमय हो, उनसे कोई चीज अनुलग्न नहीं होती।¹ दूसरी ओर, यदि

(ii) लाल चन्क्रा का प्रेक्षण, और

(ii) यह तथ्य कि चन्क्रा लाल है,

के बीच अंतर किया जाता है, तो इस सिद्धांत के अनुसार हमें यह कहना पड़ेगा कि (iv) सिद्धांतनः अप्रेक्षणीय है, और तब हमारे पास यह मानने का कोई आधार नहीं होगा कि (1) और (iv) का संबंध थोड़ा भी (1) और (iii) के संबंध की तरह है, और फलतः उन्हें ‘ससक्नता’ का एकही नाम देना निराधार होगा। वास्तव में, यहां भी फर्क नाममात्र का ही रहेगा, क्योंकि तब ससक्नता और सवाद के दोनों ही सिद्धांत प्रतिज्ञप्ति और तथ्य के बीच एक रहस्यमय संबंध होंगे, और प्रत्येक उसे एक निजी नाम देता होगा।

1. इस बात से कि सत्यापन प्रतिज्ञप्तिमय होता है, यह सिद्ध नहीं होता कि वह सत्यापन विमका करना है उस प्रतिज्ञप्ति के तथा पहले से स्वीकृत प्रतिज्ञप्तियों को एक समष्टि के बीच संभवता का संबंध दूँद लेना है। वह तब भी प्रतिज्ञप्ति के और सत्यापन करनेवाला प्रेक्षण जिस बात को दूँदता है उसके बीच का संबंध होगा। जो कुछ वह दूँदता है वह केवल पिछले अनुभव की रेशनी में ही समझ में आ सकेगा परंतु वह बही नहीं है जो पिछला अनुभव है; और पिछले अनुभव के सहित सब अनुभव से भिन्न किसी चीज का अनुभव होता है।

9. सत्यता प्रतिज्ञप्ति और तथ्य का तादात्म्य है ।

दो मुख्य सिद्धान्तों की इस लंबी चर्चा से, जो खड्गात्मक ही अधिक लगती है, भावात्मक परिणाम क्या निकलता है ? दोनों ही सिद्धांत इन बातों में एकमत हैं कि सत्यता एक प्रतिज्ञप्ति (समस्तता-सिद्धांत में प्रयुक्त 'निर्णय') का इस प्रसंग में वही अर्थ लेने हुए जो 'प्रतिज्ञप्ति' का है और किसी अन्य चीज का एक संबंध है। (अ) वह संबंध क्या है और (ब) यह संबंध प्रतिज्ञप्ति को किम चीज में जोड़ता है, इन दो प्रश्नों को लेकर उनमें कहा तक मतभेद है, यह बात उनकी स्पष्ट नहीं लगती जितनी इन सिद्धांतों के समर्थक चाहते हैं कि हम विश्वास करें। दोनों ही सिद्धांतों में मानने मूल दु स्थिति यह थी कि कैसे एक प्रश्न का सतोपप्रद उत्तर इस प्रकार दिया जाए कि हमारे का एक सतोपप्रद उत्तर देना असंभव न बन जाए। यदि समस्तता-सिद्धांत सत्यापन के रूप को विमुद्ध प्रतिज्ञप्तिमय बना देता है तो वह सत्यता का संबंध क्या है, इस प्रश्न का स्पष्ट रूप से यह उत्तर देने में समर्थ हो सकता है कि वह अपने विमुद्ध रूप में दो प्रतिज्ञप्तियों के पारस्परिक अनुसाय का तात्त्विक संबंध है, परंतु वह एक ऐसा उत्तर दे रहा होगा कि जिससे हम प्रतिज्ञप्तियों के बाहरे में बाहर कदापि नहीं निकल पाएँगे, और द्वैतवाद की कठिनाइयाँ एक बार फिर हमें घेर लेंगी। दूसरी ओर, सवाद-सिद्धांत के मानने ममत्वा यह थी कि प्रतिज्ञप्तियों और तथ्यों के बीच के अंतर को स्पष्ट कैसे करना है ताकि बाद में यह स्पष्ट किया जा सके कि जब प्रतिज्ञप्ति सत्य हों तब उनके बीच होनेवाला सवाद-संबंध क्या होगा। यह बात काफी स्पष्ट है कि पर्याप्त रूप से पहले बताई जा चुकी वजहों से, खास तौर से इस वजह से कि विपर्यय और असत्य प्रतिज्ञप्तियों की संभावना के लिए गुंजाइश रखनी है, कुछ अंतर करना आवश्यक था। परंतु क्या यह बात हमें एक बार फिर प्रतिज्ञप्ति और तथ्य के द्वैत में, दो क्षेत्रों के पूर्ण पार्यन्त में वापस ले जाती है ? यद्यपि हमें अवश्य ही विपर्यय के लिए गुंजाइश रखनी होगी, क्योंकि दुर्भाग्य-वस्तु यह काफी वास्तविक है, तथापि मुझे इस बात में सदेह है कि उसके लिए गुंजाइश रखने के लिए हमारा सवाद-सिद्धांत के द्वारा अभिगृहीत प्रतिज्ञप्ति और तथ्य के विच्छेद को मानना जरूरी हो जाता है।

सवाद की योजना को संक्षेप में इस प्रकार बताया जा सकता है :

(i) निर्णय की, जिसमें असत्य निर्णय भी शामिल है, संभावना के लिए हमें प्रतिज्ञप्तियों और तथ्यों की आवश्यकता होती है।

(ii) सत्यता ऐसा कोई सबध होगा जो अवश्य ही सत्य प्रतिज्ञप्तियों और तथ्यों के मध्य होता है, परन्तु जो असत्य प्रतिज्ञप्तियों और तथ्यों के मध्य नहीं होता।

(iii) यह दृष्ट सबध सबाध है।

मे (i) और (ii) को स्वीकार करूँगा, परन्तु (iii) के बारे में यह कहूँगा कि वह अनावश्यक और असत्य दोनों ही हैं, और कि इसके बजाय सबध साक्ष्य-सादात्म्य का सरल सबध है (सादात्म्य को इन प्रयोजनों के लिए एक सबध मानते हुए)। हम पूछ सकते हैं कि एक सत्य प्रतिज्ञप्ति और तथ्य में क्या अंतर है? उदाहरण के लिए, "बिल्सी चटाई पर बैठी है," इस वाक्य में व्यक्त प्रतिज्ञप्ति और इस तथ्य के बीच क्या अंतर है कि बिल्सी चटाई पर बैठी है? हमें सत्य प्रतिज्ञप्तियों और तथ्यों दोनों की क्या जरूरत है? केवल तभी जब हम दोनों को मानते हों, हमें दोनों को बाधने के लिए किसी सबध की तलाश शुरू करनी पड़ती है। और मुझे तो यह आशंका है कि हम दोनों की जरूरत केवल इसलिए समझते हैं कि हम यह मान लेते हैं कि प्रतिज्ञप्तियाँ कहलानेवाली चीजों का अस्तित्व हैं और तथ्य कहलानेवाली चीजों का भी अस्तित्व है। हम पहले ही देख चुके हैं कि यद्यपि निर्णय के विषय को प्रतिज्ञप्ति कहना सुविधाजनक होता है (अध्याय 5), तथापि इससे हमारे लिए यह मानना जरूरी नहीं हो जाता कि प्रतिज्ञप्तियाँ नाम की विशेष वस्तुओं का अस्तित्व होता है, और यह भी देख चुके हैं कि जो निष्ठात उनका अस्तित्व मानना है वह गंभीर कठिनाइयों में फँस जाता है। तब, यदि प्रतिज्ञप्ति-जैसी कोई वस्तु है ही नहीं, तो सबाध का सबध जिसे सत्यता का स्वरूप बनाया गया है, बहुत ही रहस्यात्मक किस्म का होगा।

यहाँ हमें यह बताने में कि एक सत्य प्रतिज्ञप्ति और एक तथ्य में कोई अंतर नहीं होता, यह आपसि स्पष्ट रूप से बाधक जान पड़ती है कि यद्यपि जानने-वाली बुद्धियों के अभाव में सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ तो क्या, कोई भी प्रतिज्ञप्ति या न हुई होनी, जैसा कि पहले माना जा चुका है, तथापि तथ्यों का तो अस्तित्व हुआ ही होगा, अर्थात् यह कि प्रतिज्ञप्तियाँ मन पर आश्रित होनी हैं जबकि तथ्य नहीं होते। परन्तु क्या यह बात वास्तव में इतनी साफ है कि तथ्य मन से स्वतंत्र होते हैं? निश्चय ही हम माधारणतः प्रत्ययवाद के उस रूप को नहीं मानते जो विशेषतः बर्कली के नाम के साथ जुड़ा हुआ है, और हम मानते हैं कि यदि एनाएक दुनिया में नबी मनो का अस्तित्व समाप्त हो जाए, तो भी जर्नेक चीजें ठीक वैसे ही होती रहेंगी जैसे वे जब होती हैं। बिल्सी तब भी चटाई पर बैठी रहेगी, उष्ण प्रदेशों में सूर्य तब भी समुद्र-तल पर बर्फ को पिघलाता रहेगा, और यदि एक पेड़ में पत्तें

दो सेव गिरे और उनके बाद एक और गिरे तो कुल तीन सेव पेट से गिर चुके होंगे। अर्थात्, हम मानते हैं कि घटनाओं का होना जारी रहेगा, और कि अनेक घटनाएँ समान लक्षणों को, स्वयं को दोहरा सकनेवाले नमूनों इत्यादि को, प्रकट करती रहेंगी। इस अर्थ में तथ्य मन पर आश्रित नहीं होते।

परंतु यहाँ 'तथ्य' शब्द के हमारे प्रयोग का ढीलापन सामने आता है जो भयावह है लेकिन गायब भुविधाजनक भी है। जब हम यह कहते हैं कि तथ्य मन पर आश्रित नहीं होंगे मकते क्योंकि किसी मन के न होने पर भी अनेक तथ्य पूर्ववत् चलने रहेंगे, तब क्या हमारा मतलब यह होता है कि इस समय होनेवाली अनेक घटनाएँ जिन प्राकृतिक प्रकारों की हैं उन्हीं से संबंधित अनेक घटनाएँ होती रहेंगी? या हमारा मतलब यह है कि कुछ प्रतिज्ञप्तियाँ, यदि उन्हें रचा जाए तो, सत्य होंगी? प्राक्कल्पनात् उन्हें रचा ही नहीं जा सकता, क्योंकि उन्हें रचनेवाले मनों का अस्तित्व ही नहीं रहा, परंतु इससे इस कथन की सत्यता (या असत्यता) पर कोई आच नहीं आती कि यदि उन्हें रचा जाए तो वे सत्य होंगी। पहले मामले में, यह कहने में कि कुछ तथ्य मन से स्वतंत्र होते हैं हमारा मतलब यह होता है कि कुछ घटनाएँ मन से स्वतंत्र होती हैं, और दूसरे मामले में, हम कह रहे हैं कि एक प्रतिज्ञप्ति की सत्यता उसे रचनेवाले मन से स्वतंत्र किसी बात पर आश्रित होती है। पहले मामले में एक प्रतिज्ञप्ति और एक तथ्य में जो अंतर बताया गया है वह एक प्रतिज्ञप्ति और एक घटना का अंतर बन गया है, जिससे इन्कार नहीं किया गया है पर जो यहाँ अप्रासंगिक है; और दूसरे मामले में बताया हुआ अंतर अवास्तविक देखा गया है। अथवा, तथ्यों को अपाकर्षणों के रूप में भी बताया जा सकता है, घटनाओं से अपाकृष्ट नहीं, क्योंकि वे स्वयं भी अपाकर्षण हैं, बल्कि विश्व-इतिहास के संपूर्ण प्रक्रम से अपाकृष्ट; और तब असत्य प्रतिज्ञप्तियाँ निर्णय करनेवाले मन के द्वारा गलत रूप में संयुक्त तथ्यों के अंश होंगी तथा सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ सही रूप से संयुक्त तथ्यों के अंश होंगी।

हम निस्संदेह 'तथ्य' शब्द को भाषा से बिल्कुल निकाल सकते हैं और उनकी जगह पर उससे कुछ लंबे पद 'सत्य प्रतिज्ञप्ति' का प्रयोग कर सकते हैं। 'तथ्य' और 'सत्य प्रतिज्ञप्ति' निश्चय ही तर्कतः तुल्य हैं, जिसका मतलब यह है कि जब भी एक का प्रयोग करनेवाला कथन सत्य होता है तब दूसरे का प्रयोग करनेवाला कथन भी सत्य होता है। परंतु जब दो प्रतिज्ञप्तियाँ घ और फ तर्कतः तुल्य होनी हैं, अर्थात् जब घ से फ और फ से घ अनुलग्न होते हैं, तब यह जरूरी नहीं होता कि घ और फ का एकही अर्थ हो, कि वे दो प्रतिज्ञप्तियाँ नहीं

हैं बल्कि एक है। हमारी समस्या यह है : यह पना रहने पर कि 'तथ्य' और 'सत्य प्रतिज्ञप्ति' तर्कनः तुल्य हैं (अर्थात् यह कि एक का प्रयोग करनेवाले किसी भी वचन में दूसरे का प्रयोग करनेवाला कथन अपेक्षित संबन्ध की दृष्टि में सबाध रखता है) क्या हम यह भी कह सकते हैं कि वे एकात्म हैं ? साधारण प्रयोग में वे निस्संशङ्क एकात्म हैं, इस बात में कि जब भी हम कहते हैं कि कोई बात एक तथ्य है तब हम अर्थ को न बदलते हुए यह भी कह सकते हैं (और प्रायः कहते हैं) कि वह सत्य है (अथवा, अधिक तकनीकी रूप में, एक सत्य प्रतिज्ञप्ति है)। "क्या यह एक तथ्य है कि हिटलर मर गया है ?" और "क्या यह सत्य है कि हिटलर मर गया है ?" इन दो वाक्यों में अथवा "स्पष्ट तथ्य यह है कि मैं बर्बाद हो गया" और "स्पष्ट सत्य यह है कि मैं बर्बाद हो गया," इन दो वाक्यों में, अथवा "मैं इसे एक तथ्य जानता हूँ कि मेरे बटुए में एक-एक रुपए के छ नोट थे" और "मैं इसे सत्य जानता हूँ कि मेरे बटुए में एक-एक रुपए के छ नोट थे," इन दो वाक्यों में क्या अंतर है ?

'तथ्य' और 'सत्य प्रतिज्ञप्ति' ('सत्य', 'सत्यता'), जैसा कि हम इन शब्दों का प्रयोग करते हैं, सामान्यतः वर्णनात्मक अर्थ में अभिन्न होते हैं, अर्थात् जो बात एक के प्रयोग में लही जाएगी वह वही होगी जो दूसरे के प्रयोग में लही जाएगी। 'तथ्य' की जगह 'सत्य' को और 'सत्य' की जगह 'तथ्य' को रख देने में प्रयोग के अनुसार वाक्यों का सवेगात्मक अर्थ बदल सकता है। यदि मैंने जो कहानी आपको बताई है उस पर आपको संदेह है और मैं उसकी सत्यता का आपको विश्वास दिलाना चाहता हूँ, तो मैं शायद 'तथ्यों' की बात करूँगा, जैसे कि "मानाँ इसने मैं यह प्रकट करूँगा कि जिसे आप सवेहास्पद मान रहे हैं वह मेरा कोई निजी मत नहीं है (जो कि असत्य भी हो सकता है), बल्कि ऐसा कुछ है जो वास्तव में घटित हुआ है और मेरी निजी और शकास्पद रायों से बिन्दुल स्वतंत्र है। सामान्य रूप में 'तथ्य' शब्द से सख्तों और अपरिहायता झलकती है, जिसमें ऐसे प्रसंगों में प्रयोग के लिए जब हम अपने कथन की सत्यता पर जोर देना चाहते हैं, यह एक उपयोगी शब्द बन जाता है। दूसरी ओर, ऐसे प्रसंग भी हो सकते हैं (और मेरी समझ में होते ही हैं) जिनमें जोर अधिक प्रभावकारी रूप में 'तथ्य' के बजाय 'सत्य' का प्रयोग करने में प्राप्त होता है। परन्तु मुख्य बात यह है कि ज़ोर केवल जोर का होता है, दोनों ही मामलों में वही जाने-मानी चीज़ पर होनी है, और यदि हम जोर को दुगुना करना चाहते हैं तो हम "बसन्तः और नवम्बर्", यह संयुक्त प्रयोग कर सकते हैं। बोधधाम में किसी कथन की गणित

करवाने के लिए हम “वास्तव में?”, “क्या ऐसी बात है?”, “क्या यह सच है?” इत्यादि पूछते हैं।

10 प और प सत्य है मे अंतर

यह निष्कर्ष कि एक सत्य प्रतिज्ञप्ति एक सत्य से अभिन्न होता है और कि इसका सम्बन्ध उनके मध्य सवाद-जैसा कोई संबंध नहीं हो सकती, एक थोड़े भिन्न तरीके से प्रकट किया जा सकता है। क्या “प सत्य है” कहने से प के कथन में कोई नई बात जुड़ जाती है? उदाहरणार्थ, “विल्ली चटाई पर बैठी है” और “यह सत्य है कि विल्ली चटाई पर बैठी है” में क्या अंतर है? ज्यादातर मामलों में मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि दोनों कथनों में मेरा मतलब ब्रूब्रू वही होता है, और हमारे कथन में ‘सत्य है’ जोड़ना मेरे इस कथन पर जोर देने के लिए है कि विल्ली चटाई पर बैठी है। (जब आप संदेह प्रकट करते हैं और मैं जोर देकर कहता हूँ “पर यह सत्य है, मैं आपको बताता हूँ” तो मैं किस बात का वाद्वह करता हूँ? निश्चय ही इस बात का कि विल्ली चटाई पर बैठी है, अथवा, यदि आपको पसंद हो तो, इस बात का कि विल्ली चटाई पर बैठी है।) फिर भी, मुझे इस बात का पक्का निश्चय नहीं है कि कुछ मामलों में प और “प सत्य है” भिन्न अर्थ नहीं रखते, और कि बहुत-से लोगों का यह मानना कि वे सदैव भिन्न होते हैं, और फलतः उनका एक में कथित और हमारे में अकथित सवाद या असम्बन्ध के संबंध को छूटता, इस बात की वजह में नहीं है। जब मैं कहता हूँ “प” तब मैं सदैव प का अभिकथन करता हूँ। जब मैं कहता हूँ “प सत्य है,” तब मेरा मतलब यह हो सकता है कि “यदि आप प का अभिकथन करते हैं, तो जिनका आप अभिकथन करते हैं वह सत्य है,” अथवा यह कि “यदि आप उसका अभिकथन करना चाहते हैं जो सत्य है, तो आप प का अभिकथन कीजिए।” कहने का मतलब यह है कि पहले मामले में तो मैं वास्तव में प का अभिकथन कर रहा हूँ, जबकि दूसरे मामले में मैं प के बारे में एक प्रतिज्ञप्ति का अभिकथन कर रहा हूँ, अर्थात् एक द्वितीयकोटिक प्रतिज्ञप्ति का अभिकथन कर रहा हूँ।

यद्यपि ऐसी द्वितीयकोटिक प्रतिज्ञप्तियों का इस्तेमाल अन्धों की अपेक्षा दार्शनिकों के द्वारा अधिक किया जाता है, तथापि हम अवश्य ही अदार्शनिकों की हैसियत में भी कभी-कभी उनका इस्तेमाल करते हैं, जैसे बात को सिष्ट बनाने के लिए उसे घुमा-फिराकर कहने में या वहाँ सत्य की ओर संकेत करने में जहाँ सीधी बात कहने में हिचकिचाहट हो, उदाहरणार्थ “यदि आप कहे तो ”

अधिक गलत नहीं होगा," इत्यादि। इस प्रयोग में भी, जिसमें प और "प सत्य है" अभिन्न नहीं हैं, ये फिर भी तर्कन तुल्य हैं। लेकिन चूंकि ये सदैव अभिन्न नहीं होते, इसलिए हम सरलता के साथ यह नहीं कह सकते कि 'मन्य' और 'अनन्य' शब्द किसी गुण के सूचक नहीं होते बल्कि वाक्य में केवल विधान और निषेध के सूचको का काम करते हैं"।¹ "प सत्य है" के दूसरे प्रयोग में हम मात्र प का अभिकथन नहीं करते होने अथवा केवल यह भी अभिकथन नहीं करते होते कि 'यदि आप प का अभिकथन करते हैं तो जिसका आप अभिकथन करने हैं वह वही है जिसका मैं अभिकथन करता हूँ।' हम एक प्रतिज्ञप्ति और एक तथ्य, जो प्रतिज्ञप्ति को सत्य बनाता है, के तादात्म्य की ओर ध्यान खींचने होते हैं, और यह ऐसी चीज है जिसे हम प का अभिकथन करते समय या पहले प्रयोग में "प सत्य है," यह अभिकथन करते समय नहीं करते होने।

निषेधक प्रतिज्ञप्तियों, न-प या "प अनन्य है," की भी इसी तरह की व्याख्या की जा सकती है। दूसरी का या तो ठूठठू बड़ी मनसब होगा जो पहली का, और उन दशा में, मैं समझता हूँ वह प के बारे में कोई अभिकथन नहीं करती होगी, बल्कि भिन्नता का संभव बनानी होगी (जैसे 'क ख नहीं है' का मतलब है "क ख में भिन्न है"), अथवा वह एक द्वितीय-कोटि प्रतिज्ञप्ति होगी जिसका अर्थ होगा, "यदि आप न-प का अभिकथन करने हैं तो जिसका आप अभिकथन करने हैं वह सत्य है" या "यदि आप प का अभिकथन करने हैं तो जिसका आप अभिकथन करने हैं वह असत्य है"।

संक्षेप में, प सत्य है यदि प है और यदि केवल प है। "दिल्ली चटाई पर बैठी है," यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है यदि दिल्ली चटाई पर बैठी है और यदि केवल दिल्ली चटाई पर बैठी है, और यदि दिल्ली चटाई पर बैठी है, तो यह प्रतिज्ञप्ति कि वह वहां बैठी है इस तथ्य से भिन्न नहीं है कि वह वहां बैठी है। यदि सत्यता-विषयक उनके भारी-भरकम मिद्धातो के प्रस्तुत किए जाने और उन पर वाद-विवाद किए जाने के बाद सत्यता की समस्या का यह समाधान निरासाजनक रूप से सीधा प्रतीत होगा है, तो दोष उन मिद्धातो को बनानेवालों का है जिन्होंने समस्या का पैदा किया और उसे फुलाकर वह रूप दे दिया जो नक्को जान है। सत्यता के बारे में एक समस्या अब भी बाकी है लेकिन वह वह नहीं है जिसे प्रारंभ में हमने अपने सामने पाया था। अब प्रश्न यह नहीं है कि एक प्रतिज्ञप्ति सत्य कब होती है,

बल्कि यह है कि हमें उसमें विश्वास ब्र करणा है, अर्थात् प्रश्न मत्पता के स्वरूप के बारे में नहीं बल्कि उसे जानने के उपाय के बारे में, स्वीकृति के मानकों के बारे में, सत्यापन के बारे में है। इस प्रश्न के दो पक्ष हैं : (अ) विश्वास (और अविश्वास) तथा ज्ञान का विदलेपण और उनका अंतर; तथा (ब) किसी विश्वास का वैधता की गर्तें। इनमें से (ब) आगमनमीमांसा से संबंधित है और इस पुस्तक के बायरे से बाहर है, तथा (अ) की चर्चा हम अगले अध्याय में कर रहे हैं।



अष्टम अध्याय

जानना और विश्वास करना

३

१. ज्ञान और विश्वास का परंपरागत अंतर

दर्शन में हम धारणा का एक नया इतिहास रहा है कि हमारी ज्ञानात्मक नियाएँ एक-दूसरे से आधारभूत भिन्नता रखनेवाले प्रसारों में सफ-साफ विभक्त की जा सकती हैं, जैसे एक ओर जानना और दूसरी ओर विश्वास करना, और इसकी परंपरा उतनी उलट-फेर वाली नहीं रही जितनी इतनी ही पुरानी अधिकतर दार्शनिक धारणाओं की रही। परंपरागत मन के अनुसार, जो कि प्लेटो में शुरू हुआ, ज्ञान और विश्वास मानसिक दायित्व हैं, और प्रत्येक अपने प्रकार की असंगति है। वे प्रेम और मैत्री को एक-दूसरे के द्वारा परिभाषित नहीं किया जा सकता, वैसे ही इनको भी नहीं। वे प्रेम और मैत्री की तरह ही परस्पर समग्र हैं, और प्रत्येक कथन या प्रेम या इच्छा की अपेक्षा दूसरे के अधिक निरुद्ध है। वे परस्पर समान इन बातों में हैं कि एक आदमी जो कुछ जानता है उसे वह एक विधायक या निषेधक बचन में व्यक्त करता है और जो कुछ वह विश्वास करता है उसे भी इसी रूप में व्यक्त करता है। फिर, एक आदमी के अनेक कथनों से कोई बागें मवाल पूछें बिना वह नहीं बना सकता कि जो कुछ वह कहता है वह ऐसी बात है जिसे जानने या शिष्य पर विश्वास करने का वह बाधा करता है।

यदि एक आदमी बहुत ही सावधान हुआ तो वह कहेगा, "मे जानना हैं नि क्या हो रही हैं" (और घामद महा भी वह काफी सावधान नहीं है), या "शुने विर-गम है कि 'तृप्तान' दौड़ में प्रथम आएगा", परंतु अधिक प्रायः वह यह कहेगा, "बर्षा हो रही है" या "तृप्तान' दौड़ में प्रथम आएगा"। तो, ज्ञान और विश्वास परस्पर इस बात में सादृश्य रखते हैं कि जो जाना जाता है या विश्वास किया जाता है वह सामान्यतः एक विधायक या निषेधक बचन ("द्विजसो" के 'तृप्तान' में जोतने

की आशा नहीं है") में व्यक्त किया जा सकता है, जिसमें 'जानना' या 'विश्वाम करना' या इनके किसी पर्याय का प्रयोग नहीं होता। दूसरी ओर, सशय को (किसी भी विकल्प से अपने को बाँधना न चाहने के अर्थ में) यह कहे बिना कि "मुझे मनाय है... ", अथवा इसी तरह का काम करनेवाली ऐसी पदावली का प्रयोग किए बिना जैसे "हो भी सकता है और नहीं भी," "शायद", "संभवतः" इत्यादि, व्यक्त नहीं किया जा सकता।

परंतु यद्यपि इस बात में वे समान हैं (इस बात को मोटे तौर पर दोनों ही को निर्णय-शक्तियाँ कहकर प्रकट किया जा सकता है), तथापि दोनों ज्ञान और विश्वास, को अन्यथा प्रकारान् भिन्न माना गया है। हम उन्हें अभिन्न समझने की गलती कर सकते हैं, और करते ही हैं, क्योंकि एक आदमी यह मान सकता है कि वह जानता है जबकि असल में वह जानता नहीं है, परंतु फिर भी इस मत के अनुसार वे एक अकेले पैमाने के ऐसे समीपवर्ती अक्ष नहीं हैं कि एक का सीमा-रेखा के, जो अस्पष्ट, बदलती रहनेवाली, और परिपाटी के द्वारा निश्चित हो सकता है, दूसरी ओर स्थित दूसरे अक्ष में विलय हो जाए। उनमें ठीक-ठीक क्या अंतर है, इस बारे में उन्हें प्रकार की दृष्टि से भिन्न क्रियाएँ माननेवाले दार्शनिकों का विचार सदैव उतना स्पष्ट या महायक नहीं रहा जितना अपेक्षित था। उदाहरणार्थ, यह कहना कि जानने में मन तथ्यों को ग्रहण करता है लेकिन विश्वास करने में उनके विषय प्रतिजप्तियाँ होते हैं, विष्कृत भी जानकारी को बढ़ाने वाला नहीं है, जैसा कि तथ्यों और प्रतिजप्तियों की हमारी पिछली चर्चा से प्रकट हो गया होगा, और यह बताने का एक घुमावदार तरीका मात्र है कि जानने में एक आदमी जानता है लेकिन विश्वास करने में वह विश्वास करता है।

यह तो नहीं कह सकते कि यह अंतर सभी ने माना है, पर मुख्यतः यह माना गया है और यह भी प्लेटो से ही चला है जिसने यह माना था कि किसी आदमी को ज्ञान केवल अनिवार्य मत्त्यों का, जैसे गणित या तर्कशास्त्र के मत्त्यों का, ही हो सकता है, जबकि शेष सब बातें अधिक से अधिक विश्वास के विषय ही हो सकती हैं। तदनुसार में यह जान सकता हूँ कि एक ही आधार-रेखा वाले और एक ही समान रेखाओं के मध्य स्थित दो त्रिभुज क्षेत्रफल में लुप्त होने ह, और मैं यह जान सकता हूँ कि यदि अ ■ से बड़ा है और ब स से बड़ा है, तो अ स से बड़ा है। यह माना जाता है कि ये अनिवार्य मत्तय हैं जिनके अन्यथा होने की कल्पना नहीं की जा सकती, और जिन्हें समझन मात्र से कोई भी यह देख सकेगा कि वे अनिवार्य मत्तय हैं। दूसरी ओर जो आम तौर पर ज्ञान बताया जाता है वह अधिवास में

यथायथं ज्ञान विल्कुल होना ही नहीं—जैसे ये विशिष्ट बानें कि आप इस समय मेरे द्वारा मिली हुई चिन्ताय पड रहे है, कि आपने आज सुबह नाश्ते में दो प्याले चाय पी थी, और कि 1950 में ईस्टर का रविवार अर्घ्य की नौ तारीख को पडा था, और जैसे ये सामान्य बानें कि लिडकी से बाहर फेंरी बर्ड बोनले नीचे बिरनी है न कि ऊपर बरनी है (अथवा इसमें भी अधिक सामान्य यह बात कि भौतिक वस्तुएं एजन्डमों को अक्षिप्त करती हैं), कि रेलगाड़ी में अनावश्यक रूप में जर्जी को खीचना दण्डनीय अपराध है और कि अधिकतर क्रिकेट के खिलाड़ी दाहिने हाथ में बल्ला मारते हैं।

ये प्रोजेक्शिया ज्ञान के विषय नहीं है इसलिए नहीं कि वे सत्य नहीं हैं (क्योंकि वे सत्य हो सकती हैं, और प्रस्तुत सिद्धान्त का उनके सत्य होने से इन्कार करने में मनाब नहीं है) बल्कि इसलिए कि वे आपाधिक सत्य हैं जिनमें असत्य होने की कल्पना की जा सकती है। उनके साथ ऐसी कोई मार नहीं हुई, जुड़ी हुई है या उनके असत्य ज्ञान के विरुद्ध शत-प्रतिशत विश्वास बनाए, और यदि उनका अस्तित्व होना सम्भव है, तब ही ऐसी सम्भावना बहुत कम हो, तो वे ज्ञान के विषय नहीं हो सकती। क्योंकि ज्ञान असत्य नहीं हो सकता। आपाधिक प्रोजेक्शियों व अनिश्चायक स्वरूप में प्रभावित होकर डेवार्ड ने एक व्यवस्थावाद आप के द्वारा नाहन के साथ ऐसे यथायथं ज्ञान का पता लगाने का प्रयत्न किया था जो उनकी संपुष्टि करता, परन्तु वह इसमें दूरी तरह असफल रहा, और इस असफलता के फलस्वरूप ईश्वर में सब आधारण विश्वासों के अनिश्चायक स्वरूप पर और दिया जो प्रत्यक्ष में राबर्टि मैमिंग्सों ने हान में प्रयानता मिली है बहुत-कुछ उसकी बजह से चला जा रहा है।

ज्ञान और विश्वास वास्तविक है।

मैं आगे यह सिद्ध करने की आशा करता हूँ कि सज्ञान का ज्ञान और विश्वास इन दो तत्त्वों, भिन्न प्रकारों में पारस्परिक विभाजन बनत है और एक बुद्धि-विनियम पर आधारित है। परन्तु एक अन्य गलती भी इस सिद्धान्त में बताई जाती है कि दोनों वर्गों में नहीं वर्गीकृत, हावाकि अधिक विस्तृत अध्ययन में उनकी वर्गी को टाला नहीं जा सकता। जानने और विश्वास करने को ऊपर बिनाए बनाया गया है, और नहीं कि इसमें मिलती-जुलती बात ही सामान्य और साधारण अविचारपूर्वक होने की है वही ज्ञान है। इसका समाश्रित परिणाम यह होता है कि (अथवा यह स्वयं ही) साधारण रूप से ज्ञान का परिणाम है कि) किसी चीज को जानना (और विश्वास करना) एक ऐसा मानसिक काम समझा जाता है जिसका कोई विषय होता है और जो किसी

समय पर किया जाता है। इसका कारण संभवतः यह भी हो सकता है कि चूंकि 'ज्ञानना' एक मकरंद क्रिया है जिसका कोई कर्म होता है, इसलिए हम अपने मन में जानने को उन अन्य कामों के समान समझ बैठते हैं जो स्वयं को कर्म बनानेवाली मकरंद क्रियाओं के नाम से पुकारे जाते हैं।

उदाहरण के बतौर 'मारना' को लीजिए। यदि हम यह सुनते हैं कि अ ने ब को मारा, तो हम पूछना चाहेंगे कि उसने उसे कब मारा या किन्ती देर तक वह उसे मारता रहा। मारना एक घटना या प्रथम है, जिसके बारे में यह पूछना उचित होता है कि वह कब हुआ, कब शुरू हुआ, या कितने समय तक चला। परंतु जानने के बारे में हम इस तरह की बातें नहीं पूछ सकते। जानने और विश्वास करने को काम कहना बिना भी उचित नहीं है। ये अवल में वृत्तियाँ हैं। अर्थात् यदि मैं जानता हूँ कि (और जानता ही हूँ) छ नमो ब्रह्मण होता है या 1948 की फरवरी के जन में कैबोम्बोवाशिया में मार्क्सवादी क्रान्ति सफल हो गई थी, तो इस बात का होना जरूरी नहीं है कि मेरे मन के अंदर इस समय कोई घटना चल रही है या मैं कोई मानसिक काम कर रहा हूँ। मेरी लटकी यह विश्वास करती है कि मैं चीजों का परीक्षण करने में बुझल हूँ, हालांकि इस समय वह यह सोच नहीं रही है। मेरी पत्नी जानती है कि दूध उबलकर आसानी से बाहर गिर जाता है हालांकि वह ऐसा इस समय सोच नहीं रही है और जब वह दूध को उबालती रहती है तब प्रायः वही भी ऐसा नहीं सोचती।

फिर भी, यह कहने में पूरी बात नहीं आती कि ज्ञान और विश्वास क्रियाएँ या अवस्थाएँ नहीं हैं बल्कि वृत्तियाँ हैं, क्योंकि वह भी होता है जिसे पहले-पहल जानना और पहले-पहल विश्वास करना कहते हैं ("मुझे एकाएक पता चला.....", "वेबल जब उठका मुह लाल पड़ गया तब मुझे विश्वास हुआ कि वह झूठ बोल रही है" इत्यादि)। अर्थात्, इस तरह के मवाल पूछना मायने रखता है, जैसे "आपने पहले-पहल कब जाना ...?" और "आपने यह विश्वास कब छोड़ा.....?" और यद्यपि इनका यह अर्थ लगाया जा सकता है कि कुछ वृत्तियाँ कब शुरू हुईं, तथापि इन वृत्तियों की सुरक्षा कुछ घटने में होती है और वह कुछ जिस व्यक्ति के साथ घटना है वह उसके दाद जानता है या किसी विश्वास को छोड़ देता है, जैसे जो महिला अपने ब्लाउज को गफेद समझती थी उसने अपनी पटोसिन के ब्लाउज को देखने के बाद ऐसा समझना छोड़ दिया। समझना, विश्वास छोड़ना इत्यादि जो कुछ भी हो, है, वे निश्चय ही मन में होनेवाली कुछ घटनाएँ। और इसलिए यद्यपि ज्ञान और विश्वास की व्यावहारिकता पर जोर देना सही हो सकता है, जैसा कि मैं समझता हूँ है।

तथापि इससे वे समस्याएँ अपने-आप खत्म नहीं हो जातीं जिन्होंने जानने और विश्वास करने की गलती से भिन्न और विशिष्ट प्रकार के काम ममत्तनेवाले दार्शनिकों को परेशानी में डाला था। अतः इस शर्त के साथ और वृत्ति क्या होती है, इस बात का विरलेपण करने की आवश्यकता के बगैर हम ज्ञान और विश्वास का अंतर निर्धारित करने की मुख्य समस्या में नौट मचने दें।

3 प्रागनुभविक और इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियों का अंतर।

जैसा कि पहले ही बताया जा चुका है ज्ञान और विश्वास के प्रकारात्मक भेद पर जोर देने की परंपरा प्रागनुभविक और इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियों में अंतर करने की परंपरा में पविष्ठ रूप में जुड़ी हुई है। इनमें से पहले प्रकार की प्रतिज्ञप्ति ज्ञेय मानी जाती है और दूसरे प्रकार की केवल विश्वसनीय। प्रागनुभविक और इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियों के अंतर को और ज्ञान तथा विश्वास के तथाकल्पित अंतर के साथ इसकी संबद्धता को दो तरीकों से प्रकट किया जा सकता है, और ये दोनों ही प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्तियों की अनिवार्यता तथा इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियों की आपत्तिकता पर जोर देने हैं। पहला, वह अंतर जिसकी ओर पहले ही संकेत किया जा चुका है, यह है कि एक मध्य प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्ति के असत्य होने की कल्पना हो नहीं की जा सकती। " $3+4=7$ ", इस वाक्य के द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति गणित में इसी प्रकार की एक प्रतिज्ञप्ति है, इस या किसी अन्य दुनिया में किसी ऐसी स्थिति की कल्पना नहीं की जा सकती जिसमें यह प्रतिज्ञप्ति जमन्य हो सकती हो। निस्संदेह हम अपने प्रतीकों में परिवर्तन करके जहाँ अब तक '4' लिखते थे वहाँ '2' लिख सकते हैं और इसके बाद " $3+2=7$ " कहना सही होगा। परंतु तब " $3+2=7$ " का मतलब ठीक वही होगा जो " $3+4=7$ " का अब है, न कि वह जो " $3+2=7$ " का इस समय है।

प्रतीकों का पूर्ववत् प्रयोग करते हुए जब हम " $3+4=7$ " कहते हैं तब यह वाक्य एक आवश्यक सत्य को व्यक्त करता है, और तब "7, 3 और 4 का योग नहीं है" कहना आवश्यक रूप से असत्य होगा। दूसरी ओर, पृथ्वी अपनी धुरी पर पश्चिम में पूर्व की ओर घूमती है, यह एक ऐसी प्राक्कल्पना है जिसके असत्य होने की कल्पना की जा सकती है। यह केवल एक इन्द्रियानुभविक तथ्य है कि वह उस तरह घूमती है। अर्थात् यह प्राक्कल्पना इतनी अविव सुस्थापित है कि व्यावहारिक प्रयोजनों के लिए इसे ज्ञान माना जा सकता है, परंतु अनिवार्यता इसमें नहीं है। हम जानाती से पृथ्वी के पूर्व से पश्चिम की ओर घूमने की कल्पना कर सकते हैं। अर्थात् " $3+2$ "

$=7$ " तो केवल हमारे भापाई प्रयोग में तबदीली होने से सत्य बन सकता है, और तब इस वाक्य के द्वारा प्रकट तथ्य वही होगा जो पहले " $3+4=7$ " के द्वारा प्रकट किया जाता था, परन्तु "पृथ्वी पूर्व से पश्चिम की ओर घूमती है" पृथ्वी के व्यवहार के बदलने से ही सत्य बन सकता है।

प्रागनुभविक और इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियों के अंतर पर जोर देने का दूसरा तरीका उन्हें सिद्ध करने के हमारे तरीकों के अंतर की ओर सकेन करना है। एक बार किसी प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्ति की सत्यता को हृदयगम कर लेने के बाद हम उसके समर्थन के लिए और प्रमाण नहीं खोजते, और वास्तव में यदि उसका कोई नया उदाहरण या अनुप्रयोग देखने में आता है तो उसे हम उसके प्रमाण के रूप में विलुप्त नहीं लेते। हम यह नहीं कहेंगे कि यदि एक आदमी को तीन और चार बराबर सान के अधिकाधिक मामले मिलते गए हैं तो उसके $3+4=7$ के ज्ञान में किसी तरह का सुधार हुआ है या वह ज्ञान अधिक प्रमाणित हुआ है। वस्तुतः हम कुछ प्रागनुभविक सत्यों की इस तरीके से जानकारी कर सकते हैं। उदाहरणार्थ, मुझे पक्का यकीन है कि मैंने यह कि, एक वृत्त के व्यास में उसकी परिधि के किसी बिंदु पर जो कोण बनता है वह समकोण होता है, पहले-पहल अनेक रेखाकृतियाँ बनाकर और बार-बार उनके कोण को मापकर (या अंश से) मीखा था, और केवल बाद में समझा कि त्रिभुजों के गुणधर्मों के पहले से मित्र ज्ञान का उपयोग करके उक्त निष्कर्ष की उपपत्ति मुझे मालूम हुई थी या मुझे दिखाई गई थी। परन्तु यूलिटी ज्यामिति के अंदर एक बार उपपत्ति के द्वारा इसके सिद्ध हो जाने के बाद मेरे लिए और उदाहरण जुटाने की कोई आवश्यकता नहीं रहती। जब निष्कर्ष निश्चित हो गया तब नए प्रमाण के संग्रह से उसकी निश्चितता में कोई वृद्धि नहीं होगी।

दूसरी ओर, यदि "सब छोटे तूणाहारी होते हैं," इस तरह के किसी इंद्रियानुभविक सामान्यीकरण को हम लें, तो हम देखेंगे कि न केवल यह आगमन से जादा गया था बल्कि यह सिद्ध या प्रमाणित भी केवल आगमन से ही किया जा सकता है। जितने अधिक छोटे हम देखेंगे और उन्हें तूणाहारी पाएंगे, अपने सामान्यीकरण के समर्थन में उतना ही अधिक प्रमाण हम जुटाएंगे और उसकी प्रामाण्यता उतनी ही अधिक होगी। किसी इंद्रियानुभविक सामान्यीकरण की सत्यता में हमारा विश्वास अधिक उदाहरणों या अधिक अनुप्रयोगों के मंचय में बढ़ जाता है, जबकि प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्ति के उदाहरणों या अनुप्रयोगों की वृद्धि से उसमें हमारे विश्वास में कोई वृद्धि नहीं होती।

4 ज्ञान और विश्वास में ऐसा अंतर मानना गलत है

अब, इसका ज्ञान और विश्वास की समस्या पर क्या अंतर पड़ना है ? तर्क यह कि इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति को ज्ञान के विषय इस वजह से नहीं माना जाएगा कि वे अनिवार्य नहीं होती और कि उन्हें अधिक में अधिक बहुत ऊँची माना वाली प्रमाणाव्ययताओं के रूप में ही सिद्ध किया जा सकता है। एक इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति के अस्तित्व होने की संदेह सम्भावना बनी रहती है, भले ही वह किन्हीं ही कम हो, और इसलिए हम सचाई के साथ यह नहीं कह सकते कि उसका हमें ज्ञान है, क्योंकि हमने 'ज्ञान' शब्द को केवल निश्चिन्त वानों के लिए, जो अस्तित्व नहीं हो सकती उनके लिए, रखा है। इस संदेहास्पदता या अस्पष्टता की सम्भावना में न केवल "मैं धोड़े तुलाहारी होते हैं," इस तरह के सामान्यीकरण, जिनमें यह शामिल रहता है कि भविष्य में क्या होगा, प्रस्तुत होने है, बल्कि सच इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति प्रस्तुत होती है।

यह वान भविष्यविषयक कथनों ("सूर्य कम पूर्व में उदय होगा") पर जितनी लागू होती है उतनी ही वर्तमानविषयक कथनों ("मैं इस समय आक्सफोर्ड में हूँ") पर भी लागू होती है, और उतनी ही भूतविषयक कथनों ("रोमेल को रेगिस्तानी फोडे-कुं सिया हो गई थी") पर भी। आक्सफोर्ड में मेरी उपस्थिति पर यह इसलिए लागू होती है कि चाहे जितनी अधिक जाँच में यह निश्चिन्त के लिए बट कि मैं आक्सफोर्ड में हूँ, यह सम्भावना फिर भी बनी रहती है कि मैं किन्हीं बहुत बड़े धोखे का शिकार बना होऊँ, जिसका पता मेरी जाँच में पर्याप्त रूप से नहीं चलना : जो कुछ मैं जानता हूँ उसके बावजूद जो सञ्चिता है कि सिद्धरी रान माने समय किसी मूल्यों सब बातों में हूँ-ब-हूँ आक्सफोर्ड जैसा बने हुए किन्हीं अन्य शहर में पहुँचा दिया हों। हम यह कि हम जानते हैं कि रोमेल को रेगिस्तानी फोडे-कु सिया हो गई थी, इसलिए कहते हैं कि हमारे पास इस घटना के प्रमाणों का संग्रह है, पर क्या हम साकई जानते हैं ? ऐसी सम्भावना भी है कि यद्यपि डाक्टरों के सहित सब सबविषय श्रवित्तियों का यह यकीन था कि उसे फोडे-कु सिया हुई, तथापि वे गलती में रहे हों, क्योंकि उसे कोई और ही मिलनी-जुलनी धोमारी हुई हो, और अन्य सम्भावनाएँ भी हो सकती हैं जिनकी सच्चा आसानी से बढ़ाई जा सकती है।

इन उदाहरणों में पर्याप्त रूप में वह अंतर प्रकट हो जाना चाहिए जिसका ज्ञान और विश्वास के बीच होना कहा जाता है। इन मत के अनुसार ज्ञान उत्पत्ति-प्रमाण तब तक ही सीमित होता है और वह माध्य है जिसे विश्वास करना लक्ष्य बना सकता है, जिनके अतिरिक्त निकट वह पहुँच सकता है पर जिनमें वह प्राप्त

कभी न कर सकेगा। विश्वास, चाहे वह आपत्तिकृता और प्रसंभाव्यता के बंधनों से कितना ही हल्का बंधा हो, होता ज्ञान से, जो निश्चितता के दायरे के अंदर पक्का बंद रहता है, वह प्रकारतः भिन्न है।¹

अब, जैसा कि मैंने पहले कहा था, ऐसा सरल अंतर गलत है और इसकी वजह एक घपसा है जो बड़ी आसानी से किया जा सकता है। क्योंकि ज्ञान उसका होता है जो मर्य है और जिसका अस्तित्व होना अमंभव होता है, और क्योंकि एक इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति का असत्य होना कुछ सम्भव होता है, इसलिए यह निष्कर्ष निकाला जाता है कि इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियाँ ज्ञान के विषय नहीं हो सकती, बरिक्त अधिक से अधिक केवल सही विश्वास के ही विषय हो सकती हैं। परन्तु इस

1. ज्ञान और विश्वास के विरोध को प्रागनुभविक और इन्द्रियानुभविक का विरोध माननेवाला यह मत एक अन्य मत से उनझाया जा सकता है जो सब प्रतिज्ञप्तियों को शकातीत और शकास्पद में विभाजित करता है। इस मत के अनुसार ज्ञान का क्षेत्र शकातीत प्रतिज्ञप्तियों का क्षेत्र होगा जिसमें कुछ वे इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियाँ भी शामिल होंगी जिन्हें मूल, आस, आधारिक इत्यादि नामों से पुकारा जाता है। उदाहरणार्थ, यह माना गया है कि यद्यपि मेरा यह कहना हो सकता है कि जो मैं देख रहा हूँ वह एक मेज है, तथापि मेरा यह कहना गलत नहीं हो सकता है कि वह एक मेज की तरह लगता है; अथवा तकनीकी शब्दावली में, यद्यपि मेरा यह मानना गलत हो सकता है कि मैं एक हरे भौतिक वस्तु का प्रत्यक्ष कर रहा हूँ तथापि मेरा यह मानना गलत नहीं हो सकता कि मुझे एक हरे इन्द्रिय-दत्त का संवेदन हो रहा है। इस प्रकार कुछ इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियाँ एक प्रकार से अनिवार्य प्रतिज्ञप्तियाँ होती हैं (हालांकि तर्कतः अनिवार्य या प्रागनुभविक नहीं), और इनका, पर अन्यो का नहीं ज्ञान होना कहा जा सकता है। इस अंतर के आधार पर ज्ञान या एक प्रकार के ज्ञान (अनानुमानिक परिचय) के विभिन्न सिद्धांत रचे गए हैं। मैं इस अध्याय में उनकी चर्चा इसलिए नहीं कर रहा हूँ कि मैं स्वयं इस अंतर को स्वीकार नहीं करता। शायद यह मानने में मैं जितनी गलती करूँगा कि जो मैं देखता हूँ वह एक मेज है उससे कम गलती यह मानने में करूँगा कि जो मैं देखता हूँ वह एक मेज की तरह है अथवा जो गलती यह मानने में करूँगा कि मैं एक हरे पत्ते देख रहा हूँ उससे कम गलती यह मानने में करूँगा कि मुझे एक हरे इन्द्रिय-दत्त का संवेदन हो रहा है। परन्तु दोनों ही मामलों में दूसरे विकल्प की कोई विशेष श्रेष्ठता नहीं है। निश्चय ही, यदि मैं अपने बचाव को ध्यान में रखकर इतनी अस्पष्ट बात कहूँ कि इन्द्रिय-दत्त हरा है तो मेरे गलत होने की बहुत कम संभावना होगी। परन्तु यदि मैं अधिक स्पष्ट बात कहना चाहूँ और यह मानूँ कि वह मरकत-जैसा हरा है, या फल जैसा हरा है या पत्ते-जैसा हरा है, तो मैं गलत हो सकता हूँ और प्रायः होता हूँ (और गलत केवल शब्दों के प्रयोग में नहीं)। और यह अनुभव इतना अधिक आम है कि ज्ञानविषयक जो मत इसे अस्वीकार करने पर आश्रित हो उसको यहाँ चर्चा न करना ही उचित है।

जानना और विश्वास करना

युक्ति में "संभव" के दो भिन्न अर्थों को परस्पर उलझाया गया है। जिस अर्थ में एक अनिवार्य सत्य का असत्य होना सम्भव नहीं है वह तार्किक रूप से सम्भव होने का अर्थ है; $3+4$ का ८ के बराबर होना तार्किक रूप से असम्भव है यदि " $3+4=8$ " को एक प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्ति के रूप में लिया जाए। यदि सब घोड़े तृणाहारी हैं, और यदि घ्राउन जैक एक घोड़ा है, तो घ्राउन जैक का तृणाहारी न होना तार्किक रूप से असम्भव है। हम यह कि सब घोड़े तृणाहारी हैं, जान सकते हो या नहीं, यह तो हम जान ही सकते हैं कि यदि सब घोड़े तृणाहारी हैं और घ्राउन जैक एक घोड़ा है तो घ्राउन जैक तृणाहारी है, और यहां हम जो जानते हैं वह प्रागनुभवतः उतना ही अनिवार्य है जितना हमारा यह जानना कि $3+4=7$ । 'सम्भव' के इस अर्थ में एक इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति का असत्य होना हमेशा सम्भव होता है। यह तार्किक रूप से असम्भव नहीं है कि बल सूर्य पश्चिम में उदय होगा या पानी 50 अंश फारेनहाइट पर जमेगा।

परंतु यद्यपि एक इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति का असत्य होना तार्किक रूप से सम्भव होता है—उसे इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति कहने के अर्थ में ही यह शामिल है कि ऐसा संभव है—तथापि संभव का एक और अर्थ है जिसमें कुछ इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियों का असत्य होना सम्भव नहीं होता। इस अर्थ में यह सम्भव नहीं है कि गांधी की हत्या नहीं की गई थी, कि मैं इस समय आक्सफोर्ड में नहीं हूँ, कि सूर्य बल पश्चिम में उदय होगा। एक दूसरा उदाहरण लीजिए : आप मानते हैं कि आप इन समय अपनी कुर्सी पर बैठे इस पुस्तक को पढ़ रहे हैं, और आपके मन में इनमें सदेह करने की बात पैदा होती है कि आप अपनी कुर्सी पर बैठे इस पुस्तक को पढ़ रहे हैं। आप इस सदेह का निवारण करने, अपनी बात के गलत होने की संभावना को दूर करने, के लिए क्या करेंगे ? निस्संदेह आप ऐसा करने के लिए अपनी चूड़की काटकर यह जांच करेंगे कि आप जाग रहे हैं, कुर्सी को छुएंगे, उठकर उमे देखेंगे, फिर उसपर बैठ जाएंगे, पुस्तक में से अपनी मुट्ठी गुजारने की चेष्टा करेंगे और ऐसा नहीं कर पाएंगे, सामने बैठे आदमी से पूछेंगे कि क्या यह किताब है, यह कुर्सी है इत्यादि, और जब तक चाहे आप ऐसा करते रह सकते हैं। इन सब परीक्षणों के पूरे होने पर क्या आप फिर भी इस बात में संदेह करेंगे कि यह एक किताब है और यह एक कुर्सी है ? यदि हां, तो आपका सदेह ऐसा नहीं है जिसे कोई भी इंद्रियानुभविक परीक्षण, चाहे वह कितना ही सफल और कितना ही लंबा हो, दूर कर सके, और यदि वह इस प्रकार का सदेह नहीं है तो किस प्रकार का है ?

तथ्य स्पष्टतः यह है कि यदि आप, कुर्सी और किताब के ऊपर के सब

परीक्षणों में सफल हो जाते हैं (जिनकी सरया को अनिश्चित रूप से बढ़ाया जा सकता है, परन्तु व्यवहार में बहुत अल्प संख्या से ही आप सतुष्ट हो जाएंगे), तो आपका गलती करना संभव नहीं है, और आप जानते हैं कि आप कुर्सी पर बैठे हुए इस किताब को पढ़ रहे हैं। दूसरी ओर, आपकी पत्नी बाहर कहीं ब्रिज खेल रही है, यह आप विश्वास मात्र कर रहे हैं, क्योंकि यद्यपि वह बाहर गई है और सप्ताह के इस दिन शाम को वह अवश्य ही ब्रिज खेला करती है, तथापि वह कभी-कभी ब्रिज खेलने के बजाय सिनेमा भी चली जाया करती है। तब यह वस्तुतः संभव है कि वह सिनेमा देख रही हो। आप जानते हैं कि आप स्वयं इस समय क्या कर रहे हैं, पर आप नहीं जानते कि आपकी पत्नी इस समय क्या कर रही है।

5. ज्ञान उस तक सीमित नहीं है जो अनिवार्यतः सत्य होता है।

जिस मस की हम आलोचना कर रहे हैं वह हमें यह करने के लिए कह रहा है कि 'ज्ञानना' शब्द को हम अनिवार्य तथ्यों तक ही सीमित रखें, और यह इस आधार पर कि यदि एक तथ्य अनिवार्य नहीं है तो उसका एक तथ्य न होना कुछ सम्भव होता है। परन्तु उसका तथ्य न होना सम्भव नहीं है, और यह कहना कि ऐसा सम्भव है, एक बेतुकी बात है। ज्ञान निश्चय ही उसका होता है जो जैसा है उसने उसका भिन्न होना सम्भव नहीं होता, परन्तु, जैसा कि मैं सिद्ध करने का प्रयत्न कर चुका हूँ, 'सम्भव' शब्द निश्चय ही अनेकार्थक है और मैं समझता हूँ कि अस्पष्ट भी है। तार्किक रूप से यह सम्भव है कि आप इस समय इस किताब को नहीं पढ़ रहे हैं, इस दृष्टि से कि "मैं इस समय इस किताब को नहीं पढ़ रहा हूँ" एक स्वव्याघाती प्रतिज्ञप्ति नहीं है। परन्तु यह सम्भव नहीं है कि आप इस समय इस किताब को नहीं पढ़ रहे हैं, और आप इस बात को जानते हैं। यह सम्भव हो सकता है कि आप तुरन्त इस किताब को पढ़ना बंद कर देंगे, परन्तु यह नहीं कि आप इस समय इसको नहीं पढ़ रहे हैं। जब यह सम्भव नहीं होता कि छ नहीं हो रहा है, तब आप जान सकते हैं कि छ हो रहा है; और यद्यपि दार्शनिक रूप से इस तरह किसी चीज के होने के सम्भव होने या न होने की बातों को निर्धारित करना कठिन सिद्ध हो सकता है, तथापि सामान्यतः व्यवहार में हमारे लिए ऐसा सम्भव होना या न होना पहचानना कठिन नहीं होता। इसलिए यह मानने का कोई ठोस आधार नहीं है कि ज्ञान उपपत्तिप्रधान तथ्यों तक ही सीमित होता है।

यदि हम चाहे तो बात को इस ढंग से कह सकते हैं कि 'ज्ञानना' शब्द के एक से अधिक अर्थ हैं। परन्तु हम केवल मूर्ख ही समझे जाएंगे, यदि हम यह दिखाते

को कोशिश करें कि हम इस तरह की बातों को वास्तव में नहीं जानते जैसे माधी की हत्या की गई थी, दूसरा महायुद्ध 1945 में समाप्त हुआ, फ्रांस के लोग अंग्रेजों से भिन्न भाषा बोलते हैं, हवाई जहाज घोघो से तेज भागते हैं, इत्यादि। न केवल हम ऐसे तथ्यों को और इस तरह के हजारों तथ्यों को जानते हैं, बल्कि हम यह भी सोच चुके होते हैं कि 'जानना' शब्द का ऐसे तथ्यों के संबंध में सही प्रयोग कैसे करना है। इस शब्द का अनिवार्य सत्यो के लिए प्रयोग एक वाद की अवस्था में शुरू होता है और सामान्यतः उस अवस्था की ओर हमारा ध्यान भी इसलिए नहीं जाता कि अनिवार्य और आपातक सत्यो का भेद एक कृत्रिम भेद होता है जिसे करने का अवसर थोड़े ही लोगों को मिलता है।

५
6. ज्ञान और विश्वास के विषय एकही हो सकते हैं।

तो अब तक हम देख चुके हैं कि ज्ञान को विषयों के भेद के आधार पर विश्वास से पृथक् नहीं किया जा सकता। हम अनिवार्य सत्यो का आपातक या इन्द्रियानुभविक सत्यो से भेद कर सकते हैं, परंतु हमें यह कहने का अधिकार नहीं है कि ये वाद वाले सत्य ज्ञान के विषय नहीं हो सकते। फिर, इस बात से इन्कार करने का कोई ठोस आधार नहीं लगता कि अनिवार्य और आपातक दोनों ही प्रकार के सत्यो के मामलों में उन्हीं विषयों का हमें प्रथम से पहले विश्वास और वाद में ज्ञान हो सकता है। जिस काल में मैं वृत्त के व्यास के द्वारा परिधि के विभिन्न बिंदुओं पर बनाए गए कोणों की आकृतियाँ खींचा करता था उस काल में मेरा यह विश्वास हो गया था कि ऐसे सब कोण समकोण होते हैं, और बाद में जब मैंने इसकी उपपत्ति सीखी तब मुझे यह ज्ञान हो गया कि ऐसे सब कोण समकोण होते हैं। जब मैं भाग बुझानेवाले इज्जत की घटिया सुनता हूँ और अपनी खिडकी से उन इज्जतों को भागते देखता हूँ तब मैं विश्वास करता हूँ कि मुहल्ले में कहीं किसी मकान में आग लगी है; जब भाग बुझानेवाले इज्जतों के पीछे जाकर मैं उन्हें एक घघकते हुए मकान के सामने पाता हूँ और उनके कर्मचारियों को सपटी पर पानी छोड़ते देखता हूँ तब मैं जान लेता हूँ मुहल्ले के एक मकान में आग लगी है। सामान्यतः विचार विश्वास में ज्ञान में पहुँचता है : पहले हम विश्वास में शुरू करते हैं (पर सदैव नहीं) और फिर ज्ञान में पहुँचते हैं। अर्थात् विश्वास सम्पुष्ट होने पर ज्ञान बन जाता है।

इसका ठीक उल्टा तर्क संभव नहीं है : हम नहीं कह सकते कि ज्ञान सम्पुष्ट होने पर (अर्थात् निश्चित सिद्ध न हो पाने पर) विश्वास बन जाता है, क्योंकि ज्ञान की हमारी धारणा (अथवा 'ज्ञान' शब्द का हमारा प्रयोग) हमें ऐसा कहने से रोकती

है। हमारी ज्ञान की धारणा ऐसी है कि उसके अनुसार एक आदमी को तब तक ज्ञान नहीं होता जब तक जिसका उसे ज्ञान हो वह सत्य ही नहीं बल्कि निश्चित रूप से भी सत्य न हो। फलतः यदि एक आदमी ने जिसे एक बार निश्चित रूप से सत्य माना था वह निश्चित रूप से सत्य सिद्ध नहीं पाया जाता, तो हम यह नहीं कहेंगे कि पहले उसे उसका ज्ञान था, पर अब उसे उसका विश्वास मान है। हम यह कहेंगे कि पहले उसने समझा था कि उसे ज्ञान है, परंतु उसका ऐसा समझना अवश्य ही गलत था, क्योंकि जिसे उसने ज्ञान समझा था वह निश्चित रूप से सत्य नहीं था और इसलिए उसे ज्ञान नहीं कहा जा सकता।

इसके बावजूद एक दूसरा प्रश्न ऐसा है जिससे ज्ञान विश्वास की अवस्था में लौट सकता है, और वह है विस्मरणशीलता से या प्रमाण के भूल जाने से। ज्यामिति से मैंने जो उदाहरण दिया है वह यहाँ भी काम देगा : जब मैं पृ० 190 के अपने इस कथन को समझाने के लिए कि एक प्रागनुभविक सत्य आगमन से मीखा जा सकता है, अपने मन में एक उदाहरण की तलाश करता हूँ, तब मुझे यही उदाहरण सूझ जाता है। परंतु क्योंकि पिछले बीस वर्षों में मुझे व्यासों के द्वारा परिचयों के विद्वानों पर बनाए गए कोणों के बारे में सोचने का अवसर नहीं मिला, इसलिए मैं केवल मैं यह सिद्ध करना भूल गया था कि वे समकोण होते हैं, बल्कि मुझे यह पक्का विश्वास भी नहीं रहा था कि उनके समकोण होने की बात सत्य है, हालांकि ऐसा सोचने की मेरी तीव्र चाह थी। अतः मेरी स्थिति उस बात पर विश्वास करने की हो गई थी जिसे मैं एक बार जानता था (हालांकि विश्वास करने के समय मैं नहीं जान सकता था कि मैं एक बार जानता था)। यह विश्वास अब एक बार फिर ज्ञान में बदल गया है, क्योंकि इस प्रमेय को सिद्ध करना, जिसे कि मैं भूल चुका था, अब मुझे फिर याद आ गया है। इस प्रकार उस प्रमेय को सत्यता के सवध में मेरा इतिहास यह है कि एक समय मेरा उसमें विश्वास था, बाद में मुझे उसका ज्ञान हुआ, फिर बाद में मुझे उसमें विश्वास हुआ, और अब एक बार फिर मुझे उसका ज्ञान है। मुझे यह मानने का कोई अच्छा हेतु नहीं दिखाई देता कि मेरा वर्तमान ज्ञान पुनः ओघ्र विश्वास की अवस्था में नहीं लौटेगा।

7. अंतर्निरीक्षण से यह पता नहीं चलता कि किसी को ज्ञान है।

हमारी प्रवृत्ति जानने और विश्वास करने को मन की क्रियाएं या अवस्थाएं कहने की होती है। परंतु अब यह साफ हो जाना चाहिए कि कोई मन कुछ तथ्याकथित अवस्थाओं के स्वरूप को अंतर्निरीक्षण से निर्धारित कर सके या नहीं, वह अव-

निरीक्षण से यह नहीं बता सकता कि मन की एक निर्विष्ट अवस्था ज्ञान की अवस्था है। यदि आप यह जानने का दावा करते हैं कि आपकी पत्नी रसोई में है और कोई आपके दावे को चुनौती देता है, तो आप अंतर्निरीक्षण से नहीं बता सकते (और आप वास्तव में इस तरह बता करना चाहते भी नहीं) कि आप सचमुच जानते हैं। यह जानने के लिए कि क्या आप वास्तव में जानते हैं, अपने मन का तथाकथित निरीक्षण (शायद स्मृति का मामला इसका अपवाद है) अपने मन के उस निरीक्षण से बहुत ही भिन्न होता है जो आप यह माकूम करने के लिए करते हैं कि आपको इस समय वेद की अनुभूति हो रही है या अनुत्पत्ति की। शायद आप अंतर्निरीक्षण से यह बता सकते हैं कि आप एक चीज के बारे में निःशंक हैं, वयर्थे निःशंक होने का मतलब इस समय आपको उस चीज के बारे में दृढ़ विश्वास की अनुभूति होना हो। परन्तु यहाँ भी अनेकार्थकता की जोखिम है, क्योंकि सामान्यतः जब आपको पूछा जाता है कि क्या आप निःशंक हैं, जैसे कि आप तब हो सकते हैं जब आप यह जानने का दावा करें कि आपकी पत्नी रसोई में है, तब आप प्रश्न को इस अर्थ में नहीं लेते कि आपको अपनी दृढ़ विश्वास की अनुभूति की जाचना या मापना है, बल्कि इस अर्थ में लेते हैं कि जिम्ह प्रतिवृत्ति को जानने का आपका दावा है उसे तथा संबंधित साक्ष्य को आपको यह निर्धारित करने के लिए जाचना है कि क्या आप अब भी निःशंक हैं और अब भी आप यह जानने का दावा करेंगे।

यदि आपके यह कह चुकने के बाद कि वर्षा हो रही है, आपने यह पूछा जाए कि क्या आप निःशंक हैं, तो आप इस प्रश्न का यह मतलब लगाते हैं कि आपको दृष्टांत लिहकी से बाहर देखना है और शायद पहले से अधिक सावधान होकर देखना है। "क्या आप निःशंक हैं?" के अन्य अर्थ भी होते हैं, और उदाहरण के तौर पर एक यह अर्थ हो सकता है कि आपको उचित प्रतिवृत्ति और उसके साक्ष्य की पुनः जाच नहीं करनी है, बल्कि अपने दृढ़ विश्वास को बताना है जैसे शर्त लगाकर। "आप कितने निःशंक हैं?" का प्रायः और सही उत्तर यह बताकर दिया जाता है कि प्रतिवृत्ति की मर्यादा पर कितने की शर्त लगाने के लिए कोई तैयार है। मध्यम में, अंतर्निरीक्षण से हम कदापि यह निर्धारित नहीं कर सकते कि हम जानते हैं, और अंतर्निरीक्षण से यह निर्धारित करने की कोशिश हम शायद ही कभी करते हैं कि क्या हम निःशंक हैं।

8 जानने और निःशंक होने में अंतर।

ज्ञानना और निःशंक होना चाहे परस्पर कितने ही संबंधित क्यों न हों, उनका

एक-दूसरे से भिन्न होना दो विल्कुल मामूली बातों के विचार से सिद्ध किया जा सकता है। पहली बात, कोई आदमी निःशक हो सकता है और साथ ही गलत भी, परंतु ऐसा नहीं हो सकता कि वह जाने भी और गलत भी हो। इस तथ्य से कि आप इस समय वर्षा होने के बारे में निःशंक है, यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि वाकई वर्षा हो रही है; परंतु इस तथ्य से कि आप इस समय वर्षा का होना जानते हैं, यह निष्कर्ष अवश्य निकलता है कि वर्षा हो रही है। निस्संदेह, यह निष्कर्ष इस तथ्य से नहीं निकलता कि आप कहते हैं कि इस समय वर्षा का होना आप जानते हैं, क्योंकि आप कह सकते हैं कि आप जानते हैं और साथ ही आप इस बारे में गलती भी कर सकते हैं, इसलिए कि आप जानते नहीं हैं। यदि एक आदमी यह कहता है कि इस समय वर्षा हो रही है, इस बारे में वह निःशक है (और यदि हम यह न मानते हो कि वह झूठ बोल रहा है) और हम पाते हैं कि वास्तव में वर्षा नहीं हो रही है, तो हम कहते हैं कि वह निःशक तो था पर गलत भी था। परंतु यदि उसने यह न कहा हो कि वह निःशक है, बल्कि यह कहा हो कि वह इस समय वर्षा का होना जानता है, और हमने यह सुना हो कि वर्षा नहीं हो रही है, तो हम कहेंगे कि उसने समझा कि वह जानता है पर यह उसकी गलती थी। पहले मामले में, हम नहीं कहते कि “उसने समझा कि वह निःशक है पर वह निःशक नहीं था”¹ (यह इस बात से भिन्न है कि हम “उसने समझा कि वह जानता है पर वह जानता नहीं था,” ऐसा अवश्य कहेंगे); और दूसरे मामले में हम यह नहीं कहते कि “वह जानता था पर यह उसकी गलती थी” (यह इस बात से भिन्न है कि “वह निःशक था पर वह गलती में था,” ऐसा हम अवश्य कहते हैं)।

जानते और निःशक होने में एक अन्य अंतर यह है कि “मैं जानता हूँ.....” कहने में एक ऐसी गारंटी मिलती है जैसी “मैं इस बात में निःशक हूँ.....” कहने से नहीं मिलती। मान लीजिए कि एक दावत में आप मुझसे पूछते हैं कि मेजबान से कौन आदमी बात कर रहा है, और मैं जवाब देता हूँ कि वह डा० ब्राउन है, और

1. हम कभी-कभी यह अवश्य कहते हैं कि एक आदमी ने समझा कि वह निःशक है, पर वह निःशक नहीं था, परंतु ऐसा इस आधार पर नहीं कहते कि जिस बात के बारे में वह निःशक था वह गलत निकली। जिस बात के बारे में उसने समझा था कि वह निःशक है वह सचमुच सत्य निकल सकती है। उदाहरणार्थ, एक आदमी कह सकता है कि वह इस बारे में निःशक है कि वह एक करतब दिखा सकता है, और इसके बावजूद जिस तरह से उसने वह करतब दिखाया उससे शायद यह पता चले कि वह उसना निःशक था नहीं, बल्कि ही उसे दिखाने में वह ऐसे-वैसे सफल हो गया हो।

यह मान लीजिए कि आपकी और अधिक जिज्ञासाओं के उत्तर में (क्योंकि शायद आप डा० ब्राउन की नहीं जानते और बहुत दिनों से उनसे मिलने के लिए उत्सुक रहे हैं) मैं आप्रह के साथ कहता हूँ कि मैं जानता हूँ कि वे डा० ब्राउन ही हैं। यदि हम आप्रह के बयान पर आप उन्हें अपना परिचय देते हैं और यह पते हैं कि वे डा० ब्राउन नहीं हैं, तो आप मेरी बात की अविश्वसनीयता के कारण गुस्से से मुझे घेर लेंगे, जबकि उस दसा में आप इतने गुस्से में न हुए होते जब मैंने मिक यह कहा होता कि मैं उस आदमी के डा० ब्राउन होने के बारे में निश्चक हूँ। यह कहना कि मैं जानता हूँ, मुझे उस तरह से नचनबद्ध कर देता है जिस तरह से यह कहना नहीं करता कि मैं निश्चक हूँ, और साथ ही इसमें हम बात पर भी बल पड़ता है कि जिसे ज्ञानते-की-बात मैं कह रहा हूँ वह एक पक्का, निर्विवादिक तथ्य है जो मुझमें वित्कुल स्वतन्त्र है। यह कहना कि मैं निश्चक हूँ, उस तरह की सत-प्रतिपात गारन्टी नहीं देता, और इससे इस बात की बल नहीं मिलता कि तथ्य मुझसे अलग है।¹ फिर, निश्चकता के साथ एक विशेषण जोड़ने के लिए कोई भी तैयार होगा (‘मैं काफी निश्चक हूँ’, ‘उतना निश्चक नहीं हूँ’, ‘लगभग निश्चक हूँ’ इत्यादि), परन्तु ज्ञान के साथ कोई विशेषण जोड़ने के लिए उतना तैयार नहीं होगा।²

हमके बालजूद निश्चक होना ज्ञान के लिए आवश्यक है, क्योंकि यह कहना बेमायने होगा कि “मैं जानता हूँ कि वर्षा हो रही है, पर मैं इस बारे में निश्चक नहीं हूँ।” अतः जब तक की सर्वा के बाद हम कह सकते हैं कि ज्ञान में ये बातें शामिल होती हैं।

(i) जिसका ज्ञान होता है वह सत्य होता है,

(ii) ज्ञाता इस बारे में निश्चक होता है कि वह सत्य है।

लेकिन यद्यपि ये आवश्यक शर्तें हैं, तथापि पर्याप्त नहीं हैं, क्योंकि ऐसी परिस्थितियों की कल्पना करना कठिन नहीं होगा जिनमें ये दोनों शर्तें पूरी होती हों

1. ‘मैं जानता हूँ कि’ में जो प्रायापिकता या गारन्टी देने की विशेषता है वह जे० एल० ऑस्टिन की *सप्टिमेंटरी प्रोसिजिक्स ऑफ दि अरिस्टोटेलियन सोसाइटी*, गिर XX, पृ० 170-4 में लक्ष्मी एन चर्चा में साफ बताई गई है।

2. ‘मैं लगभग जानता हूँ’ इस प्रकार का विशेषण युक्त प्रयोग तब किया जाता है जब ज्ञान ‘कैसे’ सर्वथा ज्ञान होता है, और यह प्रयोग “लगभग निश्चक” जैसा नहीं है। एक अभिनेता अपनी भूमिका को लगभग जान सकता है, अथवा एक छोटा लड़का नीचे पढ़ाई को लगभग जान सकता है, इस अर्थ में कि वे गलतियाँ किए बिना उन्हें लगभग ज्ञानों दोहरा सकते हैं।

पर फिर भी यह कहना सही न हो कि आदमी जानता है। उदाहरणार्थ, प्रोफेसर हट्टल इस बारे में विचार हो सकते हैं कि विश्व का किसी भी साधारण विस्फोट की अपेक्षा ऊँची गति से विस्तार हो रहा है, और शायद यह सही भी हो, परन्तु वे इस बात को जानते नहीं हैं कि विश्व का उस गति से विस्तार हो रहा है, क्योंकि जिन बातों का उन्होंने प्रेक्षण किया है, जैसे सुदूरस्थ नौहारिकाओं के प्रकाश का लाल की ओर विस्थापन, उनकी उनकी अपनी प्राक्कल्पना से भिन्न प्राक्कल्पनाओं के साथ भी संगति है। अथवा एक निराशावादी इस बारे में निःशंक हो सकता है कि क्योंकि वह आज एक बड़ी आतिशबाजी वाली दावत दे रहा है इसलिए आज रात को वर्षा होगी और उसका कहना सही निकल सकता है, क्योंकि आज रात को वर्षा जरूर हो रही है, परन्तु यह शायद ही कहा जाएगा कि वह वर्षा का होना पहले से जान गया था। एक हत्या के मुकदमे में इस्तगाले की रिपोर्ट अखबार में पढ़कर मैं इस बारे में निःशंक हो सकता हूँ कि प्रतिवादी दोषी पाया जाएगा, और मैं सही हो सकता हूँ (क्योंकि बाद में वह दोषी पाया जाता है), परन्तु निश्चय ही मैं यह जानता नहीं कि वह दोषी पाया जाएगा। ऐसा होने के लिए जूरी के लोगों की निष्पक्षता या उनके निर्णय की निदोषता से संबंधित प्रश्नों के अलावा यह भी कम से कम जरूरी है कि मैंने बचाव-पक्ष को सुन लिया हो या उसका एक अच्छा संक्षिप्त विवरण मैंने अखबार में पढ़ लिया हो।

9. ज्ञान की शर्तें

☞ यदि φ प्रश्नाधीन प्रतिज्ञा है, तो एक आदमी φ को निम्नलिखित अवस्थाओं में नहीं जानता, भले ही वह φ के बारे में निःशंक हो और भले ही φ सत्य हो :

(अ) φ का उसके पास कोई प्रमाण नहीं है;

(ब) प्रमाण के बारे में वह गलती कर रहा है;

(स) वह प्रमाण के φ से संबंध के बारे में गलती कर रहा है।

जो निराशावादी यह जानने का दावा करता है कि उसकी आतिशबाजी वाली दावत वर्षा से बिगड़ जाएगी, वह जानता नहीं है, क्योंकि उसके पास इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि ऐसा हो जाएगा; वह शर्त (अ) के अंदर आता है। शर्तें (ब) और (स) प्रमाण की गलतियों से संबंधित हैं, परन्तु वे गलतियों भिन्न प्रकारों की हैं। (ब) के अंदर आनेवाली गलतियों में उन दत्तों के बारे में गलत सूचना शामिल होती है जिनका कोई प्रमाण के रूप में उपयोग करता है, जैसे आकाश में

बधरे का बहना जिसे वर्षा करनेवाले बादलों के इकट्ठे होने का सूचक ममता जाता है जबकि वास्तव में ऐसा तेल की टकियों में आग लग जाने से घुए के बादलों के कारण हो सकता है। इस गलतफहमी के कारण मेरी यह भविष्यवाणी गलत हो सकती है कि आज रात वर्षा मेरी आतिशबाजी वाली दावत को बिगाड़ देगी। यदि एक खगोलशास्त्री यह मानता है कि दूरस्थ नौहारिकाओं से आनेवाले प्रकार का लाल की ओर विस्थापन प्रकट होना है जबकि असल में ऐसा होता नहीं है, तो वह इसी किस्म की गलती करेगा। और एक अखबार पढ़नेवाला भी ऐसी ही गलती करेगा यदि "महारानी एलिजाबेथ को यान की खराबी के कारण रुक जाना पड़ा," इस शीर्षक को पढ़कर उसने यह मान लिया हो कि लाइनर के पहुँचने में विलंब हो गया है, जबकि वास्तव में ज़िम रेसगाडी में ब्रिटन की महारानी यात्रा कर रही थी वह रेल में आगे खराबी आने के कारण रोक दी गई। ऐसी परिस्थितियों में खगोलशास्त्री यह नहीं जान सकता कि विश्व का एक विस्फोट की गति से विस्तार हो रहा है (भले ही वह सही रहा हो, और बात सही थी), और अखबार का पाठक यह नहीं जान सकता था कि लाइनर नियत समय के बाद साउथैम्प्टन के बंदरगाह में पहुँचेगा (भले ही वह सही था, और लाइनर देर में पहुँचेगा)।

शर्त (स) के अंदर आनेवाली गलतियाँ अधिक आम होती हैं। यहाँ कोई स्वयं प्रमाण के बारे में गलती नहीं करता, बल्कि उसका प्रमाण का काम देने के बारे में, निष्कर्ष से उसके सम्बन्ध के बारे में गलती करता है, और उसका कारण या तो यह होता है कि वह निष्कर्ष का प्रमाण नहीं है या यह कि निष्कर्ष का प्रमाण होने के बावजूद वह पर्याप्त नहीं है।

पहले का एक उदाहरण दो हस्ताक्षरों की जल्दी में तुलना करके यह मान लेने के आधार पर जालसाजी का आरोप लगाना होगा कि दोनों एक ही आदमी के बनाए हुए हैं, जबकि अधिक मावधानों से की गई जाँच से यह पता चल गया होता कि वे एक ही आदमी के बनाए हुए नहीं हैं। दूसरे का, जो कि अधिक आम है, एक उदाहरण जिस कमरे में धुँव पड़ा था उसके दरवाजे के हत्ये पर प्रतिवादी की उँगलियों की छाप होने के आधार पर उसपर हत्या का आरोप लगाना होगा। उँगलियों की छाप निश्चय ही कुछ प्रमाण है, पर पर्याप्त कहीं नहीं है, क्योंकि हत्या के समय के आमपाम अनेक अन्य लोगों को उस कमरे में जाने का अवसर मिला होगा और हत्या करने का उद्देश्य उनका भी उतना ही हो सकता है जितना प्रतिवादी का, तथा अन्य लोग प्रतिवादी पर शंका करवाने के लिए (जो निश्चय ही कमरे में गया था) शायद दस्ताने पहनने या दरवाजे के हत्ये को न छूने की सावधानी बरते

होगे। इन मामलों में से प्रत्येक में आरोप सही हो सकते हैं, क्योंकि प्रतिवादियों ने क्रमशः जालसाजी और हत्या के अपराध किए थे, परन्तु किसी भी मामले में ऊपर उल्लिखित तथ्यों के प्रमाण के बल पर यह नहीं जाना जा सकता था कि प्रतिवादी दोषी था।

अतः जानने के लिए आदमी

(अ) के पास प्रमाण होना चाहिए;

(ब) प्रमाण को सही होना चाहिए, और

(स) प्रमाण का निष्कर्ष से सम्बन्ध सही होना चाहिए।

उमे इस बारे में भी निःसंक होना चाहिए कि (अ) और (स) सही हैं। ■ को जानने के लिए यह आवश्यक नहीं है कि आदमी (ब) और (स) के अंतर्गत स्वयं से प्रदत्त पूछने की दीर्घ और स्पष्ट क्रिया में से गुजरे। एक आदमी का यह जानने का दावा कि गांधी मर चुका है, वैध है, यदि वह इस समय इस बात को निश्चय कर सकता हो; यह जरूरी नहीं है कि वह उसे अभी सिद्ध कर चुका हो।

10. विश्वास की शर्तें। ①

जो कुछ ऊपर ज्ञान के बारे में कहा जा चुका है उसमें कुछ जोड़ते हुए अब हम विश्वास के बारे में कह सकते हैं, और पिछली चर्चा की रीशनी में आगे जो कहना है उसे काफी संक्षिप्त बनाया जा सकता है। प में विश्वास करने में ये दो बातें सम्मिलित होती हैं (i) प्रश्न प के उत्तर में निःशङ्काता की विभिन्न मात्राओं के साथ 'हाँ' कहने के लिए तैयार होना; (ii) प के पक्ष में कुछ प्रमाण प्राप्त होना। जब प्रमाण में वृद्धि होने से निःशङ्काता में वृद्धि होती है (और प्रमाण कई दृष्टियों में बढ़ सकता है), तब विश्वास युक्तियुक्त होता है। हम इस विश्वास को अयुक्तियुक्त कह सकते हैं कि आज रात केवल इसलिए वर्षा होगी कि किसी आदमी ने जातिशबाजी का आयोजन किया है, और इस विश्वास को युक्तियुक्त कह सकते हैं कि आज रात वर्षा होगी क्योंकि मौसम-विशेषज्ञों ने आज रात वर्षा होने की भविष्यवाणी की है। विश्वास प्रमाण के विस्तार, स्वरूप और महत्व के अनुसार युक्तियुक्तता और अयुक्तियुक्तता के बीच के पूरे परास में कहीं भी स्थान रख सकता है; परन्तु मैं नहीं समझता कि जिसे कोई प्रमाण मानता है (भले ही किसी का उसे प्रमाण मानना बिल्कुल गलत हो) ऐसी किसी चीज़ के नितात अभाव की दशा में हम कभी विश्वास करते हैं।

कुछ मामलों में हमें इस तरह काम करना पड़ सकता है जैसे कि मानो हम विश्वास कर रहे हों, जैसे किसी भी खिलाड़ी के बारे में कुछ न जानते हुए निजेट टीम की बल्लेबाजी का जम निर्धारित करने में। परंतु इस तरह से काम करने के लिए तैयार होना जैसे कि मानो एक आदमी को विश्वास हो, विश्वास करने से भिन्न होता है, और इस तरह काम करना जैसे कि मानो कोई विश्वास कर रहा हो, विश्वास होने के आधार पर काम करने से भिन्न होता है। ऐसे भी मामले होते हैं जिनमें किसी को अतःप्रज्ञा-जैसी कोई अनुयुति होती है, या कोई कारण बता गवने के बगैर ही किसी बात में दृढ़ विश्वास करना है, परंतु यदि उसे प्रमाण बताने के लिए कहा जाए तो वह बहुत परेशानी महसूस करेगा। लेकिन मैं सोचता हूँ कि यहाँ परेशानी इस बोध में महसूस नहीं होगी कि आदमी प्रमाण प्रस्तुत करने में असमर्थ है, बल्कि इस बोध में होगी है कि यदि उसे प्रस्तुत किया जाए तो वह प्रमाण के रूप में अपेक्षाकृत या विलुप्त वेकार होगा। अतः आदमी अतःप्रज्ञा की कारण लेता है या यह आग्रह करता है कि “यह मेरा सौभाग्य का दिन है।”

युक्तियुक्त विश्वास में वृद्धि होकर वह सब ज्ञान बन सकता है (और प्रायः बन ही जाता है), जब प्रमाण पुष्ट होते-होते निश्चायक हो जाता है। सामान्य प्रमाण कब निश्चायक हो जाता है, इस बारे में क्या सचमुच कोई समस्या है, यह चर्चा करना मेरा काम नहीं है। मेरा झुकाव यह सोचने की ओर है कि ऐसी कोई समस्या है नहीं, और मुझे निश्चय है कि यदि ऐसी समस्या हो भी ली भी वह ऐसी नहीं हो सकती कि जब तक उसका समाधान न निकले तब तक हमारा विशेष मामलों में यह कहना उचित न हो कि हमारे पास निश्चायक प्रमाण है। अक्षय्य एनव्यापी, अंशव्यापी और सर्वव्यापी इन्द्रियानुभविक प्रतिप्रतियों का हमारे पास निश्चायक प्रमाण होता है, और जब किसी प्रतिप्रति का हमारे पास निश्चायक प्रमाण होता है तब हम जानते हैं कि वह सत्य है।

अतः विश्वास के अतर्गत निम्नलिखित पांच मामले आते हैं :

- (i) ऐसे प्रमाण के आधार पर जो निश्चायक नहीं है निःसंक होना और सही होना।
- (ii) ऐसे प्रमाण के आधार पर जो निश्चायक नहीं है निःसंक होना और गलत होना।
- (iii) ऐसे प्रमाण के आधार पर जो निश्चायक नहीं है संसंक होना और सही होना।

(iv) ऐसे प्रमाण के आधार पर जो निश्चायक नहीं हैं संशंक होना और गलत होना ।

(v) ऐसे प्रमाण के आधार पर जो निश्चायक है संशंक होना और सही होना । यह अंतिम मामला :¹

(vi) ऐसे प्रमाण के आधार पर जो निश्चायक है निश्चायक होना और सही होना, विश्वास का मामला नहीं है बल्कि ज्ञान का मामला है । तब प को जानने में यह शामिल है कि हम प में पक्का विश्वास करते हैं, प सत्य है, और हमारे विश्वास के आधार के रूप में हमारे पास प का निश्चायक प्रमाण है । प का निश्चायक प्रमाण हमारे पास होने का मतलब यह होगा कि वह स्पष्ट रूप से हमारे ध्यान में है और हम बोधपूर्वक उसे प्रमाण के बतौर इस्तेमाल कर रहे हैं तथा प का उससे अनुमान कर रहे हैं, या यह कि यदि हमसे पूछा जाए तो हम स्पष्ट रूप से उसे ध्यान में ला सकते हैं इत्यादि, अर्थात् प को उससे अनुमान के रूप में प्राप्त करना हमारे लिए संभव है । इस प्रकार ज्ञान का विदलेपन करने यह बता दिया गया है कि वह विश्वास से कोई प्रकारतः भिन्न चीज नहीं है, बल्कि विश्वास का ही एक सीमांत मामला है, यानी विश्वास का वह रूप है जो प्रमाण के काफी अच्छे होने पर विश्वास के द्वारा ग्रहण कर लिया जाता है ।

क्योंकि मैं नहीं जानता कि जो चीज मेरे सामने है और टेलीफोन की तरह दिखाई देती है उसका टेलीफोन होना तर्कतः असंभव है (वास्तव में मैं जानता हूँ कि यह तर्कतः संभव है), इसलिए यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि मैं उसका टेलीफोन होना नहीं जानता । वास्तव में, मैं अवश्य जानता हूँ कि वह टेलीफोन है, क्योंकि उसके अंदर वे बसोपताएँ मौजूद हैं जिनसे मैंने सदैव अपने टेलीफोन को पहचाना है, और क्योंकि मैंने अभी उसपर बात की है । यदि एकाएक उसका लोप हो जाए या मैं उसकी जगह एक रेडियो पकड़ देखूँ जिसे मैंने पहले कभी नहीं देखा, तो मुझे बहुत ही ज्यादा अश्चर्य होगा । मुझे जिज्ञासा होगी कि उसका लोप कैसे हो गया या उसके स्थान पर मेरे ध्यान में बात के आए बिना रेडियो कहा से आ गया । मुझे यहाँ तक जिज्ञासा हो सकती है कि उसकी जगह पर रेडियो रख दिया गया या टेलीफोन ही स्वयं रेडियो में बदल गया ? परंतु इसमें मुझे शक नहीं होना चाहिए और न शक करने का मेरे पास कोई कारण होना चाहिए कि इस क्षण से पहले बहा जो चीज थी वह टेलीफोन था । वास्तव में मैं जानता हूँ कि टेलीफोन मेरे साथ ऐसा कोई

1. दो अन्य संयोग संभव हैं, पर यहाँ कोई जगह नहीं होता ।

पारिभाषिक शब्दावली (हिंदी-अंग्रेजी)

आद्य प्रतिज्ञप्ति	primitive proposition
आधारिक प्रतिज्ञप्ति	protocol proposition
आधारिका	premise
आपाततः	prima facie (adv.)
आपातसत्यता	plausibility
आपातिकता	contingency
आपादन	implication
इन्द्रिय-दत्त	sense-datum
इन्द्रियानुभववाद	empiricism
इन्द्रियानुभविक	empirical
उद्दीपन	stimulus
उपनिगमन	corollary
उपपत्तिप्रधान तर्क	demonstrative system
उभयतःपाश	dilemma
एकव्यापी प्रतिज्ञप्ति	singular proposition
एकव्यापी वाक्य	singular sentence
एकैक-संबन्ध	one-to-one relation
कथन	statement
कर्म	accusative
कल्पना	imagination
कसौटी	criterion
कालनिरपेक्ष वर्तमान सूचनार्थक	timeless present indicative
कुलक	set
गुण	attribute, quality

गुणधर्म	property
घटना	event
ज्ञान	knowledge
ज्ञानमीमांसा	theory of knowledge, epistemology
टोकल-शब्द	token word
डायरी-प्रणाली	diary method
तंत्र	system
तटस्थता	neutrality
तत्त्वमीमांसा	metaphysics
तथ्य	fact
तादात्म्य	identity
द्रव्य	substance
द्रव्यक	substantive
द्रव्यकल्प	substantive
द्वितीयकोटिक प्रतिकल्पित	second-order proposition
द्विपक्षी संबंध	dyadic relation
द्वैतवाद	dualism
नामवाद	nominalism
निश्चय	sure
निगमन	deduction
निरीक्षण	inspection
निर्णय	judgment
निश्चायक	conclusive
न्यून (कथन)	elliptical (statement)
पद	term
परमतत्त्व	absolute
परामानसिकी	'psychical research'
परिचय	1. acquaintance 2. introduction
परिपाटी	convention
परिभाषा	definition
परीक्षण	test
पश्चसंज्ञान	retrocognition

प्रकृत द्वैतवाद	naive dualism
प्रकृत वस्तुवाद	naive realism
प्रतिज्ञप्ति	proposition
प्रतिनिधान	representation
प्रतिमा	image
प्रतिमावली	imagery
प्रतीक	symbol
प्रतीत वर्तमान	specious present
प्रत्यक्ष	perception
प्रत्यय	idea
प्रत्ययवाद	idealism
प्रत्याह्वान	recall
प्रमिति	knowledge
प्रमेय	theorem
प्रयोग	1. experiment 2. usage, use
प्रयोगनिष्ठ परिभाषा	'definition in use'
प्ररूप-शब्द	type word
प्रसभाव्य	probable
प्रसभाव्यीकरण	probabilification
प्राक्कल्पना	hypothesis
प्रागनुभवतः	a priori (adv.)
प्रागनुभविक	a priori (adj.)
प्रागुक्ति	prediction
प्राग्ग्राह	prehensum
प्रेक्षण	observation
फाइल-पद्धति	filing system
बहुपदी संबंध	multiple relation
बुद्धिनिरपेक्ष	objective
बुद्धिसापेक्ष	subjective
भविष्योक्ति-प्रणाली	prediction method
भाव	1. being 2. feeling
भ्रम	illusion

अन.निरपेक्ष	objective
अन.सापेक्ष	subjective
अनस्तत्र	subjective
अहासामान्य	arch-universal
मानक	standard
मानसिक दर्शन	'mental philosophy'
मूल प्रतिज्ञप्ति	basic proposition
राश्यात	dogma
साधन	economy
वर्णन	description
वस्तुनिष्ठ	objective
विपर्यय	error
विमा	dimension
विद्वत् कथन	open statement
विद्वत् वर्ग	open class
विशेष	particular (n. & adj.)
विश्लेषण	analysis
विश्वास	belief
विषय	object
विषयनिरपेक्ष	objective
विषयसापेक्ष	subjective
विषयी	subject
वस्तुकरण	hypostatization
वृत्ति	disposition
वैधता	validity
व्यष्टि	individual
व्यष्टिक प्रयोग	distributive use
व्याख्या	explanation
व्यापात-प्रदर्शन	reductio ad absurdum
शकावीत	in corrigible
शकास्पद	corrigible
संगति	consistency

संज्ञान	cognition
संप्रत्यय	concept
सभ्रम	confusion
संबाध	correspondence
संवित्त	sensum
संवृत वर्ग	closed class
संवृतिवाद	phenomenalism
संवेदन	sensing, sensation
संशयवादी	sceptic
संशोधनापेक्ष	corrigible
सशोध्य	corrigible
ससक्तता	coherence
सस्कार	impression
सकर्मक क्रिया	transitive verb
सजीवता	vividness, vivacity
सत्य	true; truth (con. n.)
सत्यता	truth (abs. n.)
सत्यापन	verification
समष्टिक प्रयोग	collective use
सर्वगोचरता	'publicity'
सर्वव्यापी प्रकृतित्व	universal (general) proposition
सशक	unsure
सादृश्य	resemblance, similarity
सामान्य	universal (n.), normal (adj.)
सामान्य बुद्धि	common sense
सामान्यीकरण	generalization
सुपरिचितता	familiarity
स्मरण	remembering
स्मृति	memory
स्वसिद्ध	axiom
स्वव्याघात (स्वतोव्याघात)	self-contradiction
हेतुफलान्तरक निर्णय	hypothetical judgment

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY****KOTA (Raj.)**

Students can retain library books only for two weeks at the most.

BORROWER'S No.	DUE DATE .	SIGNATURE

ज्ञानमीमांसा-परिचय=

(Theory Of Knowledge : An Introduction)

१९९५

डॉ० डी० वृजले

अनुवादक

डॉ० गोवर्धन भट्ट

परिष्ठा-प्रनुसंधान-अधिकारी, वैज्ञानिक तथा तकनीकी
शब्दावली आयोग, शिक्षा तथा युवा-सेवा-मंत्रालय,
भारत सरकार, नई दिल्ली

पुनरीक्षक

प्रो० हरिमोहन झा

नूतनपूर्व प्राध्यापक तथा अध्यक्ष, दर्शन विभाग,
पटना विश्वविद्यालय

विहार हिंदी ग्रंथ अकादमी

सर्वाधिकार भारत सरकार द्वारा सुरक्षित

भारत सरकार की विश्वविद्यालय-स्तरीय ग्रंथ-निर्माण-योजना के अन्तर्गत बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी द्वारा प्रकाशित यह ग्रंथ ए० डी० बूबले के 'थियोरी ऑफ नॉल्लिज : ऐन इंट्रोडक्शन' का अनुवाद है, जो भारत सरकार के शिक्षा-मंत्रालय के दत्त-प्रतिष्ठत अनुदान से प्रकाशित है । •

प्रथम संस्करण : १९७१

३०००

मूल्य : सात रुपये

प्रकाशक

बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी, सम्मेलन भवन, पटना-३

मुद्रक

रचना प्रेस, पटना-६

प्रस्तावना

शिक्षा-संबंधी राष्ट्रीय नीति संकल्प के अनुपालन के रूप में विश्वविद्यालयों में उच्चतम स्तरों तक भारतीय भाषाओं के माध्यम से शिक्षा के लिए पाठ्य-सामग्री मुलभ करने के उद्देश्य से भारत सरकार ने इन भाषाओं में विभिन्न विषयों के मानक ग्रंथों के निर्माण, अनुवाद और प्रकाशन की योजना परिचालित की है। इस योजना के अंतर्गत अंग्रेजी और अन्य भाषाओं के प्रामाणिक ग्रंथों का अनुवाद किया जा रहा है तथा मौखिक ग्रंथ भी लिखाए जा रहे हैं। यह कार्य भारत सरकार विभिन्न राज्य सरकारों के माध्यम से छत-प्रतिष्ठत अनुदान देकर तथा अक्षतः केंद्रीय अभिकरण द्वारा करा रही है। प्रत्येक हिंदी-भाषी राज्य में इस योजना के परिचालन के लिए भारत सरकार के छत-प्रतिष्ठत अनुदान से राज्य सरकार द्वारा स्वायत्तशासी-निकाय की स्थापना हुई है। बिहार में इस योजना का कार्यान्वयन बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी के तत्वाधान में हो रहा है।

योजना के अंतर्गत प्रकाश्य ग्रंथों में भारत सरकार द्वारा स्वीकृत मानक पारिभाषिक शब्दावली का प्रयोग किया जाता है, ताकि भारत की सभी शैक्षणिक संस्थाओं में समान पारिभाषिक शब्दावली के आधार पर शिक्षा का आयोजन किया जा सके।

प्रस्तुत ग्रंथ ए० डी० वूज़ले के “थियोरी ऑफ नल्लिज” का अनुवाद है। यह अनुवाद डॉ० गोवर्धन भट्ट (वरिष्ठ-अनुसंधान-अधिकारी, वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग, शिक्षा तथा युवा-सेवा-मंत्रालय, भारत सरकार, नई दिल्ली) ने किया है। इसका पुनरीक्षण प्रो० हरिमोहन झा, भूतपूर्व प्रोफेसर तथा अध्धक्ष दर्शन विभाग, पटना विश्वविद्यालय ने किया है।

आशा है, अकादमी द्वारा मानक ग्रंथों के प्रकाशन-संबंधी इस प्रयास का सभी क्षेत्रों में स्वागत किया जाएगा।

लक्ष्मीनारायण सुधाश्रु

अध्यक्ष

पटना

दिनांक १४-४-७१

बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी

प्रतिक्रिया

मैं नहीं जानता कि कोई पुस्तक तब तक कैसे अ-दार्शनिकों को दर्शन का परिचय कराने में उपयोगी हो सकती है जब तक वह प्रारंभिक न हो। इसलिए मैं लेद प्रकट किए बिना यह मानता हूँ कि यह पुस्तक प्रारंभिक है और बहुत-कुछ बही बताती है जो पहले ही दूसरों के द्वारा बहुत अच्छी तरह से बताया जा चुका है। इसके काफी बड़े भाग में उन सिद्धांतों और दलीलों की चर्चा की गई है जिन्हें मैं गलत मानता हूँ, और यह दिखाया गया है कि मैं उन्हें गलत क्यों मानता हूँ। मैंने निश्चित निष्कर्षों को प्राप्त करने की अपेक्षा अधिक महत्व दार्शनिक चिंतन और वाद-विवाद के तरीकों को प्रदर्शित करने का समझा है (भले ही उन तरीकों में से कुछ को अब फैशन के बाहर मान लिया गया हो)। इस श्रृंखला की पुस्तकों का मुख्य उद्देश्य मैंने पाठकों को यह बताना समझा है कि दर्शन की कुछ समस्याएँ क्या हैं और उनको सुलझाने की प्रणालियाँ क्या हैं। इस प्रोग्राम को कार्यान्वित करना और साथ ही उठाए गए प्रश्नों के सावधानी के साथ रचे गए समाधानों को देना भी निर्धारित सीमाओं के अंदर संभव नहीं हो पाया है। जहाँ उत्तर दिए भी गए हैं वहाँ उनके पहले दिए जा चुके उत्तरों से अधिक अच्छे होने की आशा नहीं करनी चाहिए। यदि वे नीतिविवेच की उच्च कोटि के दार्शनिक चिंतन में रुचि पैदा करने में सहायक सिद्ध हुए तो इस पुस्तक का प्रयोजन पूरा हो जाएगा। अनुभव दार्शनिकों को इसे पढ़ने से कोई लाभ न होगा।

मैं प्रोफेसर एच० जे० पैटन, मि० एच० एच० कॉक्स और मि० एच० पी० प्राइस का आभारी हूँ, जिन्होंने पुस्तक की पाठ्यलिपि को पूर्णतः या अंशतः पढ़ा और जिनकी अनेक उपयोगी आलोचनाओं से मैंने लाभ उठाने की कोशिश की है। मि० बी० जी० मिचेल का भी मैं आभारी हूँ, जिन्होंने अनुक्रमणिका तैयार करने के श्रमसाध्य काम से मुझे मुक्ति दी।

फरवरी, 1949

ए० डी० डब्ल्यू०

विषय-सूची

प्रथम अध्याय	विषय-प्रवेश	...	
द्वितीय अध्याय	स्मृति	...	१
तृतीय अध्याय	स्मृति (क्रमागत)	...	१
चतुर्थ अध्याय	सामान्य	...	१
पंचम अध्याय	निर्णय	...	१०
षष्ठ अध्याय	सत्यता सवाद के रूप में	...	११
सप्तम अध्याय	सत्यता ससन्नता के रूप में और सत्यता तथ्य के रूप में	१०
अष्टम अध्याय	जानना और विश्वास करना	..	११
परिशिष्ट . पारिभाषिक शब्दावली (हिंदी-अंग्रेजी)		...	२१

प्रथम अध्याय

विषय-प्रवेश

1 सिद्धान्त प्रश्न-सापेक्ष होते हैं।

प्रत्येक सिद्धान्त किसी प्रश्न या प्रश्नों के किसी समुच्चय का एक उत्तर या उत्तरों का एक समुच्चय होता है, और उत्तर इस कारण अनुपयोगी हो सकते हैं कि वे सही नहीं हैं, या सही होते हुए भी साफ नहीं हैं, अथवा वे प्रश्न ही साफ नहीं हैं जिनके वे उत्तर हैं। यदि कोई माँ अपने बच्चे की चित्तियों को देखकर यह कहती है कि उसे खसरा हो गया है, तो इस तरह वह एक सिद्धान्त प्रस्तुत करती है, यदि वह बच्चे को खसरा होने की बात इस कारण मानती है कि उसे उसके स्कूल में ऐसे अन्य बच्चों के संपर्क में आने की जानकारी है जिन्हें खसरा निकल आया है, तो इस प्रकार वह अपने सिद्धान्त के पक्ष में हेतु प्रस्तुत करती है। अब मान लीजिए कि डाक्टर की राय में चित्तियाँ खसरे के नहीं बल्कि अम्ब्लिया के लक्षण हैं। यह एक प्रतिद्वन्द्वी सिद्धान्त हुआ। यदि डाक्टर के ऐसी राय देने का कारण यह है कि बच्चे में खसरे के अन्य लक्षण प्रकट नहीं होते, पर कुछ दिनों में वह अत्यधिक मात्रा में अलूचे खाता रहा है, तो यह डाक्टर का अपने सिद्धान्त के समर्थन में हेतु प्रस्तुत करना है, और यदि इस निदान के अनुसार चिकित्सा करने के बाद, उदाहरणार्थ बच्चे को सोडा-वाइक्राबोनेट की मात्राएँ देने और अलूचों तथा सम्भवतः अन्य फल या सेबन बढ़ करने के बाद चित्तियाँ दूर हो जाती हैं, तो सामान्यतः हम कहेंगे कि डाक्टर का सिद्धान्त सही सिद्ध हो गया है और माँ का सिद्धान्त गलत।

यह एक सीधा-सादा मामला है जिसमें प्रश्न, 'मेरे बच्चे की चित्तियों का क्या कारण है?' साफ था और परस्परविरोधी उत्तर, 'खसरा' और 'खसरा नहीं बल्कि अम्ब्लिया', भी साफ थे, और जिसमें परस्परविरोधी उत्तरों में से कौन सही

है, इस बात का निर्णय अधिक कठिनाई के बिना किया जा सकता है^१। अन्य मामले कहीं अधिक जटिल हो सकते हैं। उदाहरणार्थ, ऐसा हो सकता है कि नक्षण बिल्दाई न देते हो बल्कि आन्तरिक हो तथा गैरों उनका इतना स्पष्ट वर्णन न कर सकता हो कि डाक्टर को जिस प्रश्न का उत्तर देना है वह ठीक-ठीक क्या है, यही पता उसे न चल सके। जब जानकारी बहुत थोड़ी हो और वह भी जायद भ्रामक हो, तब डाक्टर बुद्धि का उपयोग करके थोड़ी-बहुत अटकल लगाएगा और धीरे-धीरे एक-एक अटकल को तब तक आजमाता रहेगा जब तक बीमारी साफ नहीं हो जाती। हो सकता है कि बीमारी के साफ हो जाने के बाद भी डाक्टर उसके बारे में कोई सतोष-प्रद सिद्धांत प्रस्तुत न कर सके और इसका कारण यह हो कि जो विभिन्न उपचार उतने आजमाएँ उनमें से कौन सफल रहा (अथवा कोई सफल रहा भी), इस बारे में वह आश्वस्त न हो, अथवा वह ठीक-ठीक कौन-सा करतब था जो उसके हाथों से हो गया, इस बारे में वह अभी तक आश्वस्त न हो।

अब, जो भी दर्शन की शुरुआत कर रहा है उसके सामने धानेवासी प्रमुख कठिनाइयों में से एक यह जानना है कि प्रश्न हैं क्या। और वास्तव में, बहुत-सी ऐसी कठिनाइयाँ जिनमें प्रशिक्षित और अनुभवी दार्शनिक स्वयं को उलझा देते हैं, उनके सिद्धांतों की जाँच-पड़ताल करनेवाले साधु-दार्शनिकों के मतानुसार, प्रथमतः इस बात में पैदा हुई होती है कि जिन प्रश्नों का वे उत्तर देने वाले हैं वे ठीक-ठीक क्या हैं, इस बारे में उनकी बुद्धि पर्याप्त रूप से स्पष्ट नहीं होती। इन धानेवासीयों का मत आगे यह है कि यदि उन दार्शनिकों की बुद्धि इस संबंध में अधिक स्पष्ट भर रही होती तो वे जान गए होते कि जिन प्रश्नों का उत्तर देने का वे यत्न कर रहे हैं वे उन प्रश्नों से भिन्न हैं जिनका वे समझते हैं कि वे उत्तर देने की कोशिश कर रहे हैं, अथवा यह कि बस्तुतः प्रश्न है ही कोई नहीं और जिस चीज़ ने उन्हें यह सोचने को बाध्य किया कि कोई प्रश्न है वह उनकी अपनी ही मानसिक गड़बड़ी थी। जैसा कि हम आगे (पृ० 63) देखेंगे, यह आलोचना एक बड़े भ्रम में लगी है। वास्तव में, दर्शन इसके अध्येताओं को कभी-कभी साँप और सीढ़ी के दुस्वप्न-जैसे स्वन की तरह लगता है, जिसमें, आपके पीछे बर्ड का नक्शा बराबर बदलता रहता है और फलतः जब आप एक साँप के ऊपर आते हैं और उसके साथ नीचे एक ऐसे वर्ग में उतर आते हैं जिसमें आप पहले से तब आपको यह देखकर परेशानी होती है कि वह वर्ग तब से भिन्न हो गया है जब आप पिछली बार उसमें थे और इसी तरह आस-पास के भी सभी वर्ग भिन्न हो गए हैं।

2. ज्ञान के बारे में प्रश्न क्या है ?

तो फिर, वे प्रश्न क्या है जिनका उत्तर देना दर्शन की उस शाखा का काम है जो सामान्यतः ज्ञान-सिद्धान्त या ज्ञानमीमासा के नाम से जानी जाती है ? अथवा, यह कहना ठीक होगा कि दर्शन की इस शाखा के परस्पर विरोधी सिद्धांतों का उद्देश्य जिन प्रश्नों का उत्तर देना है वे क्या हैं ? इस रूप में पूछने का कारण यह है कि यहाँ मात्र एक सिद्धांत नहीं है बल्कि बहुत बड़ी संख्या में परस्पर बहुत भिन्न प्रतिद्वंद्वी सिद्धांत हैं जो इस बात में समानता रखते हैं कि वे एक ही विषय-वस्तु से संबंधित होने (और किसी भी अपने प्रतिद्वंद्वी की अपेक्षा उसकी अधिक अच्छी व्याख्या करने) का दावा करते हैं, हालांकि उस विषय-वस्तु की व्याख्या करने में ठीक-ठीक जिन प्रश्नों को पूछना वे उचित समझते हैं वे सिद्धांत-सिद्धांत में भिन्न हो सकते हैं और होते ही हैं। अतः प्रश्नों को उठाने के विषय में विवाद से बचे रहना असंभव है। और यह भी आशा नहीं की जा सकती कि जो भी विवाद पैदा होगा उसका इस पुस्तक की सीमाओं के अंदर अंतिम रूप से फैसला कर दिया जाएगा। परन्तु विवाद तो बाध्यकारी होता है, बचना केवल अविचारपूर्ण पूर्वाग्रह और चुपचाप सहमत हो जाने से है।

अब, चूंकि प्रश्न तो पूछा ही जाना है, इसलिए मैं उसे इस रूप में प्रकटता हूँ : 'जब मैं सोचता हूँ तब मेरे मन में चीज क्या प्रस्तुत रहती है ?' तुरन्त ही यह कह देना भी ठीक होगा कि यह प्रश्न का एक पहला और बहुत ही सामान्य रूप मान लें जिसे अब काट-छाँटकर एक अधिक उपयोगी स्वरूप में रखना आवश्यक है। प्रश्न को उक्त रूप में रखने के बारे में जो बात तुरन्त ही असंतोषप्रद लगती है वह है असाधारण रूप से यह मान लेना कि ज्ञान के सिद्धांत के विषय में पूछे गए (या पूछे जानेवाले) मूलभूत प्रश्न को सोचने से संबंधित प्रश्न होना चाहिए। निश्चय ही, यह आपत्ति उठाई जाएगी कि जानना और सोचना मूलतः भिन्न और विषम बौद्धिक व्यापार है। 'मैं सोचता हूँ कि बात यह है', ऐसा हम केवल तभी कहते हैं जब 'मैं जानता हूँ कि बात यह है', ऐसा हम विश्वासपूर्वक कहने के अधिकारी स्वयं को नहीं पाते। साधारणतः 'मैं सोचता हूँ कि वर्षा हो रही है', ऐसा तब कहा जाता है जब खिड़की से बाहर झाँकने पर वृक्षों का गिरना तो मैं नहीं देख पाता पर सड़क पर लोगों को छाते ताने हुए चलते मैं देख सकता हूँ। केवल इतने प्रमाण के आधार पर साधारणतः मेरा यह कहना ठीक न होगा कि 'मैं जानता हूँ कि वर्षा हो रही है', क्योंकि, संभव है, वर्षा अभी-अभी बंद हुई हो, पर छाता तानकर चलते

लोगो में मे किसी का भी ध्यान अभी इस ओर न गया हो। 'मैं जानता हूँ कि वर्षा हो रही है,' ऐसा साधारणतः मुझे तभी कहना चाहिए जब खिड़की से बाहर जाकने पर मैं घूँदों को सड़क पर गिरते या छितराते देखूँ, अथवा जब बाहर निकलने पर मैं उन्हें अपने चेहरे और हाथों पर महसूस करूँ। वास्तव में, 'मैं जानता हूँ कि', ऐसा हम तब नहीं कहते जब शक की थोड़ी-थोड़ी गुजाइश होती है; हमने बजाय हम कहते हैं, 'मैं सोचता हूँ कि.....'।

① इस भावति के जबाब में शायद दो चीजें कही जाएंगी। पहली, 'ज्ञान-मिद्वान्त' या 'ज्ञानमीमांसा' एक अपना नाम है। कोई ज्ञान-मिद्वान्त केवल ज्ञान के स्वल्प-भ्रंश ज्ञान की वस्तु-विषयक सिद्धांत नहीं होता। यदि वह पूर्णता का कोई दावा करता है तो उसे ज्ञान के परास्त और उसकी सीमाओं को तथा उन सीमाओं के परे जा कुछ होता है उसको अपने दायरे के अंदर लेना होगा। जैसा कि हम देखेंगे, अधिकतर समस्याएँ हमारे आगे ठीक इस कारण से आती हैं कि बहुत-बड़ी संख्या ऐसी चीजों की होती है जिनका हमें किसी अर्थ में बोध रहता है और जिनके बारे में हम निर्णय करते हैं, पर जो बिल्कुल ही ज्ञान के विषय नहीं होती। निस्संदेह, यदि हमारा मवष केवल जानने की अपनी योग्यता से ही होता, तो ज्ञानमीमांसा दर्शन का एक छोटी और काफी नीरस क्षेत्र होती। पर उत्तेजक समस्याएँ पैदा करने-वाली चीजें तो दो ही हैं, एक न जानने की हमारी योग्यता और दूसरी गतिविधियाँ करने का हमारी क्षमता। अतः, जब तक स्पष्टीकरण न हो तब तक 'ज्ञानमीमांसा' इस विषय का एक भ्रामक नाम रहेगा, परंतु एक बार स्पष्ट कर दिए जाने पर इस नाम से आगे भ्रम नहीं होना चाहिए, और चूँकि यह सर्वाधिक प्रचलित नाम है, इसलिए मैं इसका प्रयोग जारी रखूँगा।

दूसरी बात यह कही जाएगी कि 'जब मैं सोचता हूँ तब कौन-सी चीज मेरे मन में प्रस्तुत रहती है?', यह प्रश्न पूछते हुए मैंने 'सोचना' शब्द का प्रयोग जितना अधिक व्यापक इसका अर्थ हो सकता है उसमें किया है। दर्शन में एक पहला पाठ जो प्रत्येक को सीख लेना होता है, यह समझ लेना है कि एक शब्द का संदेव एक और केवल एक अर्थ नहीं होता। दर्शनों में और साथ ही अन्य विषयों में भी, चाहे वे सैद्धांतिक हों या व्यावहारिक, विवाद बहुत बड़ी संख्या में इस तथ्य से पैदा होते हैं कि वादी एक ही शब्द का (अर्थात् यदि वे बात कर रहे हैं तो एक ही ध्वनि का अथवा यदि उन लिखित रूप में चल रहा है तो कागज पर अंकित एक ही चिह्न का) अव्यक्त अर्थ-भेद के साथ प्रयोग कर रहे होते हैं।

अब, 'सोचना' शब्द का प्रयोग विविध अर्थों में किया जाता है : उदाहरणार्थ, 'विश्वास करने' या 'निर्णय करने' के पर्याय के रूप में, जैसे 'मैं सोचता हूँ कि हमारी रोटी समाप्त हो गई है', इस वाक्य में, 'विमर्श' के पर्याय के रूप में, जैसे, 'मैं सोचता रहा हूँ कि बचाए हुए पैसे का क्या उपयोग करूँ', इस वाक्य में, और फिर इनमें कहीं अधिक सामान्य अर्थ में, जैसे किसी साथी से यह पूछते समय कि 'तुम क्या सोच रहे हो ?' साथी इसके उत्तर में यह बता सकता है कि वह अमुक बात को याद कर रहा है, अथवा यह कि वह अमुक बात को कल्पना कर रहा है, या अमुक बात के बारे में उसे कुतूहल हो रहा है, इत्यादि। हमें यह नहीं मान लेना चाहिए कि 'तुम क्या सोच रहे हो ?', हमारे इस प्रश्न का उसका एकमात्र सही उत्तर 'कुछ नहीं' होगा, वरतों वह सचाई के साथ यह न कह सकता हो कि वह सोच रहा है कि मामला ऐसा है (जैसे यह कि हमारी रोटी समाप्त हो गई है), अथवा कि वह किसी बात के बारे में सोच रहा है अर्थात् किसी व्यावहारिक या सैद्धांतिक समस्या का समाधान निकालने का यत्न कर रहा है। काफी सम्भव है कि वह इन बातों में से कोई भी न कर रहा हो, और फिर भी, यदि वह थोड़ा भी होश में हो तो, हमारे प्रश्न का सचाई के साथ यह उत्तर न दे सके कि 'कुछ भी नहीं (सोच रहा हूँ)'। यह सत्य है कि प्रायः 'क्या सोच रहे हो ?' का 'कुछ भी नहीं' उत्तर दिया जाता है। परन्तु इसे यथार्थतः सचाई के साथ दिया हुआ उत्तर नहीं कह सकते; और प्रायः इसका पता उत्तर के 'वास्तविक रूप से कुछ भी नहीं', इस कमजोर रूप से चल भी जाता है।

कोई आदमी यह कि वह कुछ भी नहीं सोच रहा है, प्रायः इसलिए कहता है कि या तो ऊपर उल्लिखित दो अर्थों में से किसी में भी वह नहीं सोच रहा है, या इस तथ्य के साथ-साथ वह अपने मन की बात को पूछनेवाले को बताना भी नहीं चाहता। 'कुछ भी नहीं' कहना इस बात से कम कठिन है कि कोई ऐसे विचारों का वर्णन करने की कोशिश करे जो काफी रोचक न हो और इसलिए वर्णन के योग्य न हो, अथवा जो इस प्रकार के हो कि वह पूछनेवाले को उनके अपने मन में होने का पता देना पसंद न करे। परन्तु जब तक किसी आदमी को यह चेतना रहती है कि उनके मन में कुछ चल रहा है, भले ही वह विचारों या प्रतिमाओं की एक असंख्य सूँखला मात्र हो, तब तक वह 'तुम क्या सोच रहे हो ?' इस प्रश्न का सचाई के साथ यह उत्तर नहीं दे सकता कि 'कुछ भी नहीं'। कहने का अभिप्राय यह है कि इस अर्थ में जब भी किसी आदमी को किसी चीज की चेतना रहती है—उसकी चेतना विधान, निषेध, प्रश्न, सत्य, स्मरण, कल्पना, दिवा-स्वप्न इत्यादि किसी के

भी निश्चित रूप में क्यों न हा, संक्षेप में, जब भी उसका मन शून्य नहीं होता, तब वह सोच रहा होता है। हमें यहाँ इस जमेले में पड़ने की जरूरत नहीं है कि डेकार्ट का यह मानना ठीक था या नहीं कि यथार्थतः आदमी का मन कदापि शून्य नहीं रह सकता, अथवा उस बूढ़े का मत ठीक था या नहीं जिसने कहा था कि कभी-कभी वह बैठा रहता है और सोचता रहता है और कभी-कभी वह केवल बैठा रहता है। जिस बात से शायद कोई भी आदमी इन्कार नहीं करेगा वह यह है कि हमसे अधिकतर लोगो के मन में अधिकांश समय में जब हम सोए नहीं होते चेतना की कोई-न-कोई छुल्ला चलती रहती है; अधिकांश समय में हमारे मन के 'अंदर' कोई-न-कोई चीज बनी रहती है। अतः अब यह स्पष्ट हो गया है कि 'जब मैं सोचता हूँ तब मेरे मन में कौन-सी चीज़ प्रस्तुत रहती है?', यह मूल प्रश्न चेतना की ('चेतना' शब्द का अधिकतम व्यापक अर्थ में प्रयोग किया जा रहा है) वस्तुओं की बात पूछता है।

लेकिन, यह नहीं मान लेना चाहिए कि जिस चीज की हम खोज में हैं वह 'चेतना की वस्तुएँ' नाम की वस्तुओं का एक विशिष्ट वर्ग ॥। भूतकाल में अनेक दार्शनिक ठीक यही गलती कर चुके हैं। यह गलती कर बैठना आसान है, पर इससे बचना बहुत जरूरी है। हो सकता है कि ऐसी वस्तुओं का एक विशिष्ट वर्ग हो जो किसी और की न होकर चेतना की ही वस्तुएँ हों, परन्तु जहाँ तक हमने विचार किया है ऐसी वस्तुओं का वर्ग होने की बात सोचने का हमें कोई कारण नहीं मिला है। फिर, चूंकि चेतना के विभिन्न रूपों की वस्तुएँ शायद अलग-अलग हो ही, इसलिए हमारा यह मानकर चलना ठीक नहीं होगा कि वे अलग-अलग होती ही नहीं। निश्चय ही, साधारण भाषा यह मान लेती है कि अपने चारों ओर देखने पर मुझे जिन चीजों की चेतना होती है वे उन चीजों से अलग प्रकार की होती है जिनकी चेतना मुझे कल्पना करते अथवा स्वप्न देखते समय होती है।

इस प्रकार मूल में ही हमें यह नहीं मान लेना चाहिए कि चेतना की वस्तु एक विशिष्ट प्रकार की वस्तु होती है। शायद यह ज्ञात हो जाए कि एक से अधिक प्रकार की वस्तुएँ चेतना के विभिन्न रूपों के विषय होती हैं, अथवा यह कि करीब-करीब हर चीज चेतना का विषय हो सकती है, बशर्ते चेतना का विषय होने का मतलब मन के साथ किसी एक सबंध में स्थित होना मात्र हो, ठीक वैसे ही जैसे कोई भी व्यक्ति भाई हो सकता है बशर्ते वह पुरुष हो और उसके माता-पिता के सबंध में कुछ जीवसांस्वीय शर्तें पूरी होती हों। भाई होने का मतलब एक विशेष प्रकार का अथवा विशेष लक्षणों से युक्त मनुष्य होना नहीं है, जब कि, इसके विप-

रीत, गंजा या तोढ़ होने का मतलब ऐसा मनुष्य होना होता है। एक विशेष संबंध रखनेवाला किसी भी प्रकार का मनुष्य भाई हो सकता है। इसी प्रकार, एक वि-संबंध, अर्थात् किसी मनु को अनुभूत होने का संबंध, रखनेवाला किसी भी प्रकार वस्तु चेतना का विषय हो सकती है।

चूंकि 'सोचना' शब्द को बहुत प्रायः ऊपर बताए गए दो अर्थों में से कि एक में, अर्थात् विश्वास करने या विमर्श करने के अर्थ में लिया जाता है, इसमें मैं इसके स्थान पर 'संज्ञान' शब्द का, इसे व्यापक अर्थ में ग्रहण करते हुए, प्रय-करने का प्रस्ताव करता हूँ—यह शब्द इतना अधिक तटस्थ और अनियतार्थक है इसके प्रयोग के संबंध में कोई पूर्व धारणाएँ या पूर्वग्रह हो ही नहीं सकते। अब, वह सकते हैं कि ज्ञानमीमांसा दर्शन को वह शाखा है जो संज्ञान और उसके विषय के स्वरूप का अध्ययन करती है।

3 ज्ञानमीमांसा और मनोविज्ञान

एक और बात जिसका यहाँ पर, कम से कम एक प्रारम्भिक तरीके से, स्पष्ट-करण हो जाना आवश्यक है, यह है कि ज्ञानमीमांसा और मनोविज्ञान के मध्य संबंध है। ज्ञानमीमांसा कहाँ समाप्त होती है और मनोविज्ञान कहाँ शुरू होता है और इस बात का निर्णय कोई कैसे करे कि मन और उसके विषयों के बारे में नि-स्पष्ट एक समस्या के दार्शनिक समाधान की जरूरत है या मनोवैज्ञानिक समाधान की-उत्तर यह है कि कोई स्पष्ट उत्तर दिया ही नहीं जा सकता, अर्थात् कम से कम-समय तो दोनों के बीच में कोई ऐसी नितान्त स्पष्ट सीमा-रेखा खींची ही नहीं-सकती जो दोनों को पृथक् करे। जिस प्रकार अन्य प्राकृतिक विज्ञान 'दर्शन' व-लानेवाले अध्यवस्थित ज्ञान-भुज से पृथक् होकर स्वतंत्र बन गए, ठीक उसी प्रकार-मनोविज्ञान भी इस समय अपने अस्तित्व को दर्शन से स्वतंत्र करने में लगा हुआ-

इंग्लैंड में यह प्रथम सत्रहवीं शताब्दी के अंत में जॉन लॉक के साथ शुरू हु-जिमका 'एम्मे कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टैंडिंग' (मानवीय बुद्धि-विषयक निबंध) ना-प्रथम 'मानवीय ज्ञान के उद्गम, निश्चितत्व और क्षेत्र का पता लगाने के उद्देश्य-लिखा गया था और जिसमें 'एक ऐतिहासिक, गुप्त प्रणाली' का अनुस-करने का दावा किया गया था (एम्मे, I, 1, 2)। उस समय 'मानसिक दर्शन' में-प्रसिद्ध विषय के अंतर्गत वे सारे प्रश्न आ जाते थे जो अब ज्ञानमीमांसा, वैज्ञानिक-

प्रणाली, नैतिक दर्शन और मनोविज्ञान के जलम जलम शीर्षको के अंतर्गत आते हैं।¹ अभी भी जब कोई आदमी यह कहता है कि उसकी मनोविज्ञान में रुचि है तब यह कथन स्वतः श्रोताओं को यह नहीं बताता कि उसका अभिप्राय क्या है, और श्रोता बाध्य होकर यह पूछ सकते हैं कि 'आपका मतसब दार्शनिक मनोविज्ञान से है या प्रयोगात्मक मनोविज्ञान से? क्या आप अपने अध्ययन-कक्ष में बैठकर अतिनिरीक्षण करते हैं अथवा आप लोगो, बदरो और चूहों को प्रयोगशाला में समस्याओं में उलझाते हैं?'

इसके बावजूद, एक उत्तर बताया जा सकता है जो हमारे प्रयोजन के लिए उपयुक्त होगा। मनोविज्ञान एक इन्द्रियानुभविक विज्ञान है जो यह पता लगाने की चेष्टा करता है कि हमारे मन किस प्रकार काम करते हैं—अर्थात् विभिन्न मानसिक प्रक्रम क्या है और उनके अंदर कौन-से कारण-नियम काम करते हैं—और इसके पीछे यह उद्देश्य होता है कि सामान्य और अपसामान्य दोनों ही प्रकार की मानसिक घटनाओं को यथासंभव पूर्ण व्याख्या प्रस्तुत की जाए। इसकी अध्ययन-प्रणालियां वही हैं जो प्राकृतिक विज्ञान की होती हैं। लेकिन एक महत् बाधा इसके अध्ययन में यह है कि इसकी विषय-वस्तु का सीधा निरीक्षण नहीं किया जा सकता (उस अवस्था को छोड़कर जब विषय स्वयं प्रयोगकर्ता के मन के अंदर की घटनाएं होता हैं), बल्कि उसका मनुष्यों (या कभी-कभी मनुष्योत्तर प्राणियों) के शरीरों के बाह्य रूप और व्यवहार का प्रेक्षण करके अनुमान करना होता है। इस प्रकार, मनोविज्ञान का संबंध कारण-समयी प्रश्नों से, यह पता करने से कि मन किस प्रकार काम करते हैं, है। इसके विपरीत, ज्ञानमीमांसा का संबंध मन किस चीज के ऊपर काम करते हैं, उनकी सामग्री क्या है, उस सामग्री का बाह्य जगत् की वस्तुओं से क्या संबंध है, अन्य व्यक्तियों के मनो से क्या संबंध है, इतिहास की घटनाओं से क्या संबंध है, इत्यादि प्रश्नों से है।²

अतः यह स्पष्ट है कि जैसा प्रश्न जैसा लॉक ने पूछा था ('हमारे प्रत्ययों का मूल क्या है?') जैसा नैतिक मनोविज्ञान का एक प्रश्न हो सकता है अथवा ज्ञानमीमांसा का भी प्रश्न हो सकता है; कि जिरा सबंध से इस प्रश्न का संबंध है उसे जाने बिना कोई इसका उत्तर नहीं दे सकता; और एक क्षेत्र में इस प्रश्न का उत्तर देना दूसरे क्षेत्र में इसका उत्तर पाने में सहायक हो सकता है। मनोविज्ञान और

1. आक्सफोर्ड विश्वविद्यालय में मनोविज्ञान में सबसे पुराने पद का अभिहित नाम है 'मानसिक दर्शन में वाइल्ड रीडर-पद' ("The Wilde Readership in Mental Philosophy") ।

ज्ञानमीमांसा की सीमाएं परस्पर कहा मिलती हैं, इसका निर्णय केवल परिपाटी ही कर सकती है। और चूंकि सीमावर्ती क्षेत्र में इनकी रुचिया तथा प्रणालिया मिलती-जुलती होगी, इसलिए स्पष्ट परिपाटी पर जोर देने का कोई लाभ नहीं होगा, हालांकि बाद में ऐसा समय आ सकता है जब मनो-विज्ञान अपने ज़रूर एक उच्चतर-स्तर की सूक्ष्मता ले आया होगा और जब नितांत स्पष्ट विभाजन आवश्यक हो जाएगा।

मनोविज्ञान और ज्ञानमीमांसा के बीच, 'कैसे' पूछने और 'क्या' पूछने के बीच, जो सामान्य अंतर है उसे स्मृति का उदाहरण देकर समझाया जा सकता है, जिसकी कुछ समस्याओं पर हम जल्दी ही विचार करेंगे। मान लीजिए कि इस क्षण मुझे दस वर्ष पूर्व उत्तरी स्पेन के एक गांव में तेलयुक्त समुद्री मछली खाने की याद हो आती है। मनोवैज्ञानिक को इस स्मृति में दो तरह से दिलचस्पी हो सकती है। शायद वह यह जानना चाहेगा कि जो घटनाएं एक आदमी के अतीत में, अब में कम या अधिक पहले, घट चुकी हैं वे कैसे स्मृति में हूबहू प्रकट होने में समर्थ हो जाती हैं, वह इस बात के कारण के बारे में प्रश्न पूछेगा कि कैसे मेरे अतीत की घटनाएँ भावी उपयोग के लिए मन में इस तरह सुरक्षित बनी रहती हैं जैसे कि मानो फाइल के अंदर हो। उसे यह भी जिज्ञासा हो सकती है कि उस क्षण-विशेष में कोई अन्य स्मृति हाने या उसी स्मृति के किसी अन्य समय में होने के बजाय वही स्मृति मुझे कैसे हुई। यहाँ उसके द्वारा पूछा जानेवाला कारण-विषयक प्रश्न पिछले प्रश्न से भिन्न होगा। इस बात को मानते हुए कि सामान्यतः मेरे अतीत अनुभवों के इस समय उपलब्ध होने की कारणपरक व्याख्या दी जा सकती है, अब वह पूछता होगा कि मेरी वर्तमान स्थिति (मेरी मानसिक और शारीरिक अवस्था, मेरे आसपास की चीजें, हमारे वार्तालाप का विषय इत्यादि) में वे कौन-से हेतु हैं जो इस स्थान पर और इस समय उस स्मृति को जगाने के लिए समर्थ हैं?

दूसरी ओर, दार्शनिक की स्मृति में दिलचस्पी इससे भिन्न, पर साथ ही हमें सबद भी, होती है। वह यह जानना चाहता है कि स्मरण करते समय वह करना क्या है। वह विशेष रूप से इस प्रकार के प्रश्न पूछता होता है : स्मृति-प्रतिमा क्या होती है? स्मरण करते समय की प्रतिमा तथा स्मृत अनुभव के मध्य क्या संबंध है? क्या स्मरण करना जानने का एक तरीका है? वह कौन-सी कसौटी है जो स्मरण की कल्पना से अलग करती है? इत्यादि। दार्शनिक इस बात पर सदेह कर सकता है कि स्मृति अतीत के बारे में जानकारी देती है, और तब वह इस सदेह को एक या अन्य तरीके से मिटाने का प्रयत्न करेगा। मनोवैज्ञानिक को इस

प्रश्न में कोई दिलचस्पी नहीं होती। वह स्मरण को एक ऐसी प्राकृतिक घटना के रूप में लेता है जिसकी कारणात्मक व्याख्या देनी है, ऐसी बात के रूप में नहीं जो अतीत का साक्षात् ज्ञान करानेवासी हो या अतीत के बारे में एक नितान्त व्यक्ति-युक्त विश्वास हो। अनुपगत-, जैसा कि हम बाद में देखेंगे, स्मृति का उदाहरण न केवल मनोविज्ञान और ज्ञानमीमांसा के अंतर को स्पष्ट कर देता है, बल्कि सीमांत क्षेत्र में उनकी एकता को भी दिखा देता है, क्योंकि अपने कुछ प्रश्नों का उत्तर देने के लिए दार्शनिक को मनोवैज्ञानिक के दो प्रश्नों में से पहले का—अर्थात् इसका कि अतीत के अनुभव भविष्य की स्मृतियों के लिए कैसे उपलब्ध होते हैं—उत्तर देना होगा।

4. दो प्रारम्भिक प्रश्न

अब हम ज्ञानमीमांसा की कुछ समस्याओं की ओर ध्यान दे सकते हैं। इन समस्याओं को बताने के लिए हम दो प्रश्न पूछेंगे और उनके ऐसे उत्तरों को ध्यान में रखेंगे जो कोई भी सामान्य व्यक्ति जो दार्शनिक चिंतन की प्रवृत्ति नहीं रखता, दे सकता है, तथा उसके बाद हम यह विचार करेंगे कि ये उत्तर हमें कहीं पहुँचाते हैं। वे दो प्रश्न ये हैं -

(1) इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में हमें चेतना किसकी होती है ?

(2) ज्ञान या विदवास्त में हमें किस चीज की चेतना होती है ?

इन पर मैं एक-एक करके विचार करूँगा।

5. इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में हमें चेतना किसकी होती है ?

साधारण आदमी इस प्रश्न का उत्तर अधिकांशतः यह देगा कि उसे भौतिक वस्तुओं की चेतना होती है। यदि वह कुछ चतुर हुआ, तो वह इतना और जोड़ सकता है कि सामान्यतः तो उसे भौतिक वस्तुओं की चेतना होती है, पर कुछ मामले इसके अपवाद भी होते हैं। उदाहरणार्थ, वह कहेंगा कि जब वह कमरे के बाहर अपनी पत्नी को देखता है तब तो उसे चेतना एक भौतिक वस्तु की होती है, परन्तु जब वह शीशे में अपनी पत्नी के प्रतिबिम्ब को देखता है तब वह जो कुछ देखता है वह एक भौतिक वस्तु नहीं है (हालांकि शीशा स्वयं वैसी ही एक भौतिक वस्तु है जैसी उसकी पत्नी)। उस परछाईयों के बारे में, तथा ऊष्मा की भुँझ और उससे पैदा होनेवाले भ्रमों के बारे में भी सदेह हो सकता है। परन्तु इस तरह के अपवादों को छोड़कर अन्य मामलों में जिस चीज की उसे इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में चेतना होती है उसे

वह भौतिक वस्तु बताएगा। (हमसे अधिकतर, जो अंधे नहीं हैं, प्रत्यक्षविषयक प्रश्नों का उत्तर देते समय चाक्षुष प्रत्यक्ष की बात सोचते हैं, क्योंकि हमारी इन्द्रियो में न आँखों का ही प्रयोग सबसे अधिक होता है। जब तक कोई यह मान लेने की गलती नहीं करता कि आँखों के बारे में जो बात सही है वह अवश्य ही अन्य इन्द्रियों के बारे में भी सही होगी, अथवा विलोमतः जो बात अन्य इन्द्रियों के बारे में सही है वह आँखों के बारे में भी अवश्य सही होगी, तब तक ऐसा सोचना अधिक हानिकारक नहीं है।)

यदि जिस चीज की उसे इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में चेतना होती है उसका और अधिक विनिष्ट करके कहने के लिए उसे कहा जाए, तो वह भौतिक वस्तु की परिभाषा देने का प्रयत्न करने के बजाय शायद उदाहरण देगा और कहेगा कि भौतिक वस्तुएँ इस तरह की चीजें हैं जैसे मेज-कुर्सी, फूल, हाथी, टाइपराइटर इत्यादि। वास्तव में अपने चारों ओर दृष्टि डालने से जो भी चीजें वह देखता है (ऊपर बताए हुए अपवादों को छोड़कर) उन्हें वह भौतिक बताएगा। और यदि उससे यह पूछा जाए कि क्या अपने चारों ओर देखने पर उसे कभी एक मेज या कुर्सी दिखाई दी तो उसका उत्तर हाँ में होगा, वरतों वह इस प्रश्न का उत्तर देने के योग्य समझता हो।

अब मान लीजिए कि हम और अधिक विशिष्टीकरण के लिए उसके ऊपर दबाव डालते हैं। मान लो कि हम उसके आगे एक साधारण ताग खेलने की मेज रख देते हैं और कहते हैं कि जो कुछ वह देख रहा है उसका वर्णन करे। वह यह उत्तर दे सकता है कि वह एक ताग की मेज देख रहा है जिसका वर्गाकार ऊपरी भाग हरे रंग की घनात से ढका है और हर ओर तीन-तीन फुट है, जिसकी चार टांगें सीधी और लकड़ी की बनी हैं, और लकड़ी का रंग सब जगह गहरा भूरा है। यह पूछे जाने पर कि जो कुछ वह देख रहा है उसके बारे में क्या वह आश्चर्य है, वह कहेगा कि वह आश्चर्य है। और निश्चय ही, यदि हम कोई व्यावहारिक मजाक उसके साथ नहीं कर रहे हैं, तो साधारण रूप से उसका कहना सही ही होगा। यही वह देख रहा है—एक ताग खेलने की मेज जिसका ऊपरी भाग वर्गाकार है, इत्यादि। परंतु देखना उतनी जासान और सीधी-भादी बात नहीं है जितनी एक साधारण आदमी मान लिया करता है। मामला मात्र इतना नहीं है कि आदमी अपनी आँखों को खुली रखे और अपने ध्यान को सजग रखे और इस प्रकार प्रत्येक चीज को वह ह्रबह्र वसी ही देख लेगा जैसी वह वास्तव में है। देखने की क्रिया में अन्य बातों के साथ-साथ दिए हुए रूप का अपने पिछले अनुभव के प्रकार में अर्थ लगाने की क्रिया भी शामिल रहती है।

इस प्रकार अर्थ लगाने की क्रिया अनुमानाधित हो सकती है अथवा ज्यों-का-त्यों मान लेने के समान हो सकती है, परंतु हर दशा में वह होती व्यक्ति के अनुभव पर आधित हो है। उदाहरणार्थ, मेज को ताश की मेज के रूप में देखना ऐसा तथ्य नहीं है जो प्रकृत रूप में बाँझों को उपलब्ध हो। कोई मेज को ताश की मेज के रूप में इसलिए पहचानता है कि उसकी शक्ल और आकार तथा उसका बनावट से ढका ऊपरी भाग उन अन्य मेजों से मिलते-जुलते है जिन्हें पहचाननेवाले ने पहले ताश खेलने के लिए इस्तेमाल किए जाते देखा था। निस्संदेह, सामान्यतः, जब चीजें काफी परिचित होती हैं तब जो कुछ व्यक्ति को दीखता है उसका अर्थ लगाने में उसे तर्कों की किसी चेतन प्रक्रिया में से नहीं गुजरना पड़ता। उसे मन-ही-मन यह कहने की आवश्यकता नहीं होती कि 'यहां एक बनावट से ढके वर्गाकार ऊपरी भाग वाली मेज है, इससे मिलते-जुलते रूप, आकार, और उत्पादन वाली जो अन्य मेजें मैंने भूतकाल में देखी थी वे ताश खेलने की मेजें थी, अतः यह एक ताश खेलने की मेज है।' पहचानना एक आदत की बात बन जाता है, और जीवन जितना छोटा और व्यस्त होता है उसे देखते हुए यह एक अच्छी ही बात मालूम पड़ती है। जो वस्तुएं इतनी सुपरिचित नहीं हैं, उनके सम्बन्ध में अनुमान की जरूरत होगी। उदाहरणार्थ, एक यात्रिक इ. जिनीयर जिसके सामने ऐसी मशीन हो जिसे उसने पहले कभी न देखा हो, उसके पुरजों और सबंधों का अध्ययन करके यह पता लगाने में समर्थ हो सकेगा कि वह कौन-सी मशीन है और उसका काम क्या है।

फिर, जो कुछ एक आदमी देखता है—इस अर्थ में कि वह प्रतीत होनेवाली आकृति का क्या अर्थ लगाता है, वह अंशतः उसकी अभिवृत्ति पर निर्भर होगा। एक ताशबाज या ग्रीज का दीवाना हमारी मेज को एक ताश की मेज के रूप में देखेगा, परन्तु दायद वे टांगों को आकृति या बनावट से ढके ऊपरी भाग के वास्तविक रंग की ओर ध्यान न दें। एक बड़ई टांगों, जोड़ों और तकड़ी की किस्म की ओर ध्यान देगा, परन्तु दायद यह बात उसके ध्यान में कतई न आए कि वह ताश की मेज है। एक कपड़े की दुकान में काम करनेवाला आवरण के रंग, रीछों और किस्म की तथा एक काने में कीड़ों के बनाए हुए छिद्रों को ओक-ओक देख लेगा। सभी उसे एक मेज से रूप में देखेंगे। परन्तु प्रत्येक का देखना अर्थों की अपेक्षा न्यूनाधिक रूप से भिन्न होगा।

अब हम अपने आदमी को मेज के ऊपरी भाग की आकृति बताने को कहेंगे। उसका उत्तर स्वभावतः यह होगा कि वह वर्ग है; और यदि पूछा जाए कि वह उसे वर्ग क्यों समझता है, तो वह उत्तर देगा कि 'क्योंकि वह वर्ग दिखाई देता है।' अब,

क्या वह वर्ण दिखाई देता है ? हाँ, हो सकता है, इस जथं मे कि देखनेवाले के निर्णय या धारणा के अनुसार उसकी आँखों के सामने प्रस्तुत रूप एक वर्गाकार मेज का रूप है। पर, क्या वास्तविक रूप स्वयं वर्ण दिखाई देता है ? निश्चय ही, प्रायः कभी नहीं। वह वर्ण केवल तभी दिखाई देता है जब देखनेवाले की दृष्टि-रेखा मेज के ऊपरी भाग के साथ पूरा या करीब-करीब पूरा समकोण बनाती है, जो केवल तभी संभव होता है जब या तो देखनेवाला मेज के ऊपर लटका हो या मेज ही उसटककर उसकी ओर मुड़ गई हो। वस्तुतः जब मेज कमरे के मध्य में अपनी चारों टांगों पर खड़ी रहती है तब देखनेवाले के देखने के विभिन्न कोणों और दूरियों के अनुसार मेज का ऊपरी भाग न्यूनाधिक रूप में समांतर भुजाओं के जोड़े वाली चतुर्भुजी आकृतियाँ आश्चर्यजनक विविधता के साथ प्रस्तुत करता है। यदि देखनेवाले दो हैं और वे कहीं भी खड़े हैं पर एक-दूसरे के बहुत निकट नहीं है, तो वही मेज एक साथ उनमें से प्रत्येक के आगे अलग-अलग आकृतियाँ प्रस्तुत करेगी।

ऐसी बात नहीं है कि हमारी मेज में केवल आकृति को ही बदलने की विचित्रता हो। देखनेवाले की उससे जो दूरी होती है उसके और दोनों के मध्य जो पदार्थ होता है उसकी प्रकृति के अनुसार मेज का आकार भिन्न दिखाई देगा : हम सब जानते हैं कि जब हम किसी वस्तु को कुहरे में से या धुएँ से भरे कमरे में से अस्पष्ट-भी देखते हैं तब वह कैसे 'बड़ी' दिखाई देती है। बनावट या लकड़ी का रंग विभिन्न प्रकाशों में, विभिन्न माध्यमों (यदि देखनेवाला धूप का चश्मा पहने है तो उसके वर्ण की आभा भी इनमें शामिल है) में से देखे जाने पर, अथवा स्वयं देखने वाले के शरीर की विभिन्न अवस्थाओं में अलग-अलग दिखाई देगा। पीलिया में बीजें कुछ पीली-सी दिखाई देती हैं, और सेन्टोनिन-जैसी ओषधों के सेवन से रंग बहुत ही विचित्र दिखाई देते हैं।

(2)

6. संवेदन और प्रत्यक्ष में अंतर

इन बातों में यह प्रकट होता है कि इन्द्रियानुभव में हमें अव्यवहित रूप से जिसकी चेतना होती है (दूरी-सी समांतर-चतुर्भुजी आकृति) उसमें और जिसका प्रत्यक्ष करने का हम दावा करते हैं (एक साथ खेतने की मेज का बनावट से बना वर्गाकार ऊपरी भाग) उसमें हमें शायद कोई भेद करना होगा। इन बातों का अन्य बातों से भी सम्बन्ध किया जा सकता है : इसमें कोई संदेह नहीं करेगा कि घोर पियसकड़ को गुलाबी रंग के चूहे दिखाई देते हैं जबकि चूहे वहाँ होते ही नहीं।

आँखों की भेंगा करने या एक नेत्र-गोलक को दबाने से चीजें दो दिशाईं देती हैं, लेकिन यह नहीं माना जाएगा कि इससे सचमुच की एक दूसरी ताज़ खेलेने की मेज पैदा हो गई है जो अस्पष्ट रूप से पहली मेज की अंशतः आच्छादित किए है या थोड़ा उसमें घुसी हुई है। यदि एक व्यक्ति गलती से सड़क पर एक अन्य व्यक्ति को जो वास्तव में एक बिल्कुल ही अपरिचित ब्राउन नामक व्यक्ति है, वहाँ पहले देखा जोम्न नामक मित्र समझकर पुकारता है, तो उसका भ्रम उतना ही है जितना रेगिस्तान में यात्रा करनेवाले उस व्यक्ति को होता है जो एक मखलिस्तान देखता है पर वहाँ आकर पाता है कि वह तो मरीचिका मात्र था।

ऐसे और भी अनेक उदाहरण दिए जा सकते हैं जिनसे इन बातों में अन्तर करने की आवश्यकता प्रकट होती है कि इन्द्रियानुभव में वस्तु क्या है और वस्तु का हम अर्थ क्या लगाते हैं, पर केवल एक ही और पर्याप्त होगा। स्कूल में एक लड़का जल्दी ही यह मौल लेता है कि तारे पृथ्वी से बहुत ही विशाल दूरी पर स्थित हैं और एक रात जब वह ध्रुवतारे की ओर देखता है तब उसे जो आकृति दिखाई देती है वह प्रकाश की बहुत बड़ी चाल के बावजूद ध्रुवतारे की उस समय की आकृति नहीं होती बल्कि लगभग चार सौ वर्ष पहले की होती है। जिस ज़ात में पहले-पहल हमें यह जानकारी होती है उसमें हमें से बहुत कम यह पृथ्वी की पर्याप्त उत्सुकता रखते हैं कि फिर आकाश की ओर देखकर तत्काल जिस चीज की हमें चेतना होती है उसका स्वयं ध्रुवतारे से क्या संबंध होगा। यदि हम ऐसी जिज्ञासा हो तो हम समझ लेंगे कि जिस चीज की हमें प्रकृत रूप में चेतना होती है वह ध्रुवतारा ही है, ऐसा दावा करना कठिन होगा, क्योंकि यदि ध्रुवतारा एकाएक इस समय निष्प्रभ हो जाए तो उसके निष्प्रभ होने की जानकारी हमें चार सौ से कुछ अधिक वर्ष बाद से पहले नहीं हो सकेगी।

गौभाग्य से, जो वस्तुएँ मुख्यतः हमारे ध्यान में रहती हैं उनकी हमसे दूरियाँ अधिकारत (यदि हम खगोलज्ञ नहीं हैं तो) इतनी कम होती हैं कि प्रकाश के जगते हम तक पहुँचने में व्यावहारिक रूप से क्षण-भर ही लगता है। सिद्धांततः ऊपर वाली पेचीदगी तो बनी रहती है, पर चूँकि उससे कोई दृष्ट्यन्तर नहीं आता इसलिए हम उनकी उपेक्षा कर देते हैं। वास्तव में, मानव-जाति में बहुत ही विशाल संख्या ऐसे लोगों की है जो इसकी उपेक्षा करने की स्थिति तक पहुँचे ही नहीं होते, बल्कि इनके बारे में बिल्कुल अज्ञान की आदिम अविक्षुब्ध स्थिति में ही पड़े रहते हैं।

जिसका एक आदमी को संवेदन होता है और जिसका उसे प्रत्यक्ष होता है, उनमें ऊपर के जैसे अंतर कोई नए नहीं है। चौथी शताब्दी ई० पू० में प्लेटो ने काफी स्पष्टता के साथ इनकी ओर ध्यान खींचा था (जैसे, थिएटेटस में), और डेकार्ट तथा उसके बाद के आधुनिक दार्शनिकों ने इनकी ओर बहुत ध्यान दिया है—कुछ तो ऐसे हुए जिन्होंने अधिक ध्यान इन्हीं पर दिया है। बहुत प्रायः एक या दूसरे रूप में इनकी द्वैतवादी व्याख्या प्रस्तुत की गई है। लॉक का मत यह था कि इन्द्रियानुभव में जिस चीज की हमें अव्यवहित रूप से चेतना होती है वह है 'प्रत्यय'—ये प्रत्यय पूर्ण रूप से मन पर आश्रित होते हैं परन्तु बाह्य जगत् की वस्तुओं का भी प्रतिनिधित्व करते हैं (एम०, II, 1) और इनका दो प्रकारों में विभाजन किया जा सकता है, एक वे जो वस्तुओं का प्रतिनिधित्व ही नहीं करते बल्कि उनमें सादृश्य भी रखते हैं और दूसरे वे जो वस्तुओं का प्रतिनिधित्व तो करते हैं पर उनमें सादृश्य नहीं रखते (वही II, II, 15)। बर्कली ने यह तो स्वीकार किया कि इन्द्रियानुभव के साक्षात् विषय 'प्रत्यय' होते हैं, परन्तु प्रत्ययों और उन भौतिक वस्तुओं के संबंध के बारे में जिनके वे प्रत्यय हैं उसका मतभेद था। लॉक के मत में यह संबंध कुछ वैसा ही है जैसा एक नवरी का उस प्रदेश के साथ होता है जिसका वह नवरा है; बर्कली के अनुसार यह संबंध वही है जो परिवार के एक सदस्य का स्वयं परिवार के साथ होता है। परिवार अपने संबंधित सदस्यों के अतिरिक्त कुछ भी नहीं होता, और एक भौतिक वस्तु भी अपने अंशभूत परस्पर संबंधित प्रत्ययों के अतिरिक्त कुछ नहीं है।¹ बर्कली के तुरंत बाद ह्यूम आया जिसने अपने पूर्ववर्तियों से कुछ भिन्न शब्दावली का प्रयोग करते हुए—जिसे उन्होंने प्रत्यय (आइडिया) कहा उसे ह्यूम—ने संस्कार (इम्प्रेशन) कहना अधिक पसंद किया (ट्रीटिज ऑफ ह्यूमन नेचर, I, 1, 1)—बर्कली के मत (वही, I, 4, 3) और उससे भी अधिक अतिवादी इस मत के बीच का असुविधाजनक रास्ता अपनाया कि हमारा परस्पर पृथक् और अनुक्रमिक संस्कारों के बजाय भौतिक वस्तुओं के माध्यम से सोचना महत्व एक गलती है जिसके हम सभी दोषी हैं और जो कल्पना पर अविचारपूर्वक भरोसा रखने का परिणाम है (ट्रीटिज ऑफ ह्यूमन नेचर I, 4, 2 और 6)।

आजकल के दार्शनिकों ने फिर शब्दावली बदल दी है। चूंकि यह कहना कि जब हम एक मेज को ओर देखते हैं तब हमारे मन में 'उसका एक प्रत्यय' पैदा

1. "एक विशेष रंग, स्वाद, गंध, आकृति और ठोसपन एक साथ देखे जाने पर एक पृथक् स्तु, जिसे सेव का नाम दिया जाता है, माने जाते हैं।" (प्रिंसिपल्स ऑफ ह्यूमन नैलेंज, I, I, 8 और II भी देखिए।)

होता है, हमारे आचकल के सामान्य भाषा-प्रयोग के अनुरूप नहीं होगा—वस्तुतः इन शब्दों का प्रयोग हम केवल उस अवसर पर करना अधिक पसंद करते हैं जब हम मंत्र की अनुपस्थिति में उसकी बात सोचते हैं (जैसे, तब जब हम उसका स्मरण करने या उसकी कल्पना करने की चेष्टा करते हैं)—इसलिए वे प्रायः इन्द्रिय-वस्तु और उसके विषय में भेद करते हैं। मैं समझता हूँ कि 'इन्द्रिय-वस्तु' (मेन्स डेटम) शब्द का प्रयोग पहले-पहल ब्रुन्डरसेल ने किया था और इसपर पहले ही विशाल साहित्य उपलब्ध है। आचकल के शास्त्रिकों को इस बात का निश्चय करना होता है कि प्रत्यक्षविषयक सिद्धांतों की ध्वरा देनेवाली विविधता में वे किसको अपनाएँ। इन सिद्धांतों में से प्रायः सभी का केन्द्र-बिन्दु इन्द्रिय-वस्तु (इसके अन्य पर्याय भी हैं, जैसे 'सचित्त'—सैन्सम, 'दृष्टि-प्राग्रह'—विजुअल प्रिहेन्सम, इत्यादि) और उसके विषय के सम्बन्ध की पुरानी समस्या है। लगभग सभी यह स्वीकार करते हैं कि इन्द्रिय-वस्तु का मर्दव उस भौतिक वस्तु के अंग के माध्यम से वह सम्बद्ध है, तादात्म्य नहीं किया जा सकता, और कि किसी का इस प्रकार उसका उत्तम तादात्म्य करना कभी उचित मित्र किया भी जा सकता है, यह बात सदेहास्पद है।¹

एक विरोधी मत के अनुसार—मैं समझता हूँ कि इसमें यदि पूरा नहीं तो थोड़ा ओचित्य अवश्य है—दार्शनिकों ने इन्द्रिय-वस्तुओं के बारे में इस प्रकार बात करके जैसे कि मानो वे विविध प्रकार की ओष्ठ-वस्तुएँ हो जिनका येन-केन प्रकारेण भौतिक वस्तुएँ कहलानेवाली अन्य वस्तुओं से अवध जोड़ना ही है, स्वयं को प्रसन्न को लेकर अनावश्यक समस्याओं में बाध दिया है, और यह प्रश्न कि इन्द्रिय-वस्तु का अस्तित्व है या नहीं, एक अवास्तविक प्रश्न है। यदि कोई प्रात्यक्षिक अनुभव का वर्णन इन्द्रिय-वस्तुओं के माध्यम से करना पसंद करता है तो यह आपाई सुविधा की बात है। इन्द्रिय-वस्तुओं वाली भाषा न किसी समस्या को हल करती है और न किसी नई समस्या को पैदा ही करती है।²

संवेदन और प्रत्यक्ष की जटिलताओं पर और अधिक विचार ऐसी पुस्तक में ही किया जा सकता है जो विशेष रूप से प्रत्यक्ष के विषय पर लिखी गई हो, जब कि यह पुस्तक ऐसी नहीं है। आशा है कि जितना कहा जा चुका है वह यह बताने के लिए पर्याप्त होगा कि 'इन्द्रिय-प्रत्यक्ष' में हम जेतना किश चीज को होती है?', इस

1 इस विषय पर जो कुछ बहुत विशाल पैमाने पर लिखा जा चुका है उसमें ब्रुन्डरसेल की ईः एन० एच० ग्रहस, पक्षेफन; सी० डी० बॉड, ग्राहस ऐंड इट्स प्लेस इन नेचर, अध्याय ३; जी० ई० मूर, फिलोसोफिकल स्टडीज, अध्याय 2, 5, 7।

2 देखिए, ए० जे० एयर, फाउन्डेशन ऑफ एम्पिरिकल नॉलेज, अध्याय १।

प्रश्न का उत्तर उतना सीधा नहीं है जितना अविमर्शी सामान्यबुद्धि को लगता है कि इंद्रियो को होनेवाली प्रतीति के तथा जिस वस्तु की वह प्रतीति है उसके बीच भेद करना आवश्यक है। इसमें आपाततः द्वैतवाद का, अर्थात् इस मत का कि इंद्रिय-दत्त, यानी जिनकी हमे अव्यवहित रूप से चेतना होती है, किसी रूप में हमारे मन और भौतिक वस्तुओं के मध्यस्थ होते हैं, समर्थन होता है। यहाँ हम इस चर्चा में नहीं पड़ेंगे कि मध्यस्थता का सबब ठीक-ठीक क्या है। इसी तक चर्चा हम नहीं करेंगे कि यह सबब सभी परिस्थितियों में एक ही होता है या नहीं। फलतः मैं 'इंद्रिय-दत्त' शब्द का प्रयोग उस चीज के अर्थ में करूँगा 'जिसकी सचेदन में मुझे अव्यवहित रूप से चेतना होती है', और इस प्रश्न को खुला छोड़ दूँगा कि इंद्रिय-दत्त कभी या सदैव उन वस्तुओं से पृथक् पदार्थ होते हैं या नहीं जिनसे उनका सबब होता है। कम से कम यह तो स्पष्ट लगता है कि कोई अपने सभी इंद्रिय-दत्तों का, यहाँ तक कि अपने सभी सामान्य इंद्रिय-दत्तों का भी, भौतिक वस्तुओं के अंशों के साथ उस तरह से तादात्म्य नहीं कर सकता जिस तरह से हम अ-दार्शनिकों के रूप में चुपचाप तादात्म्य करने की प्रवृत्ति रखते हैं।

7. जानने या विश्वास करने में हमें चेतना किसकी होती है ?

ऊपर मैंने जिन दो प्रश्नों का उल्लेख किया था उनमें से यह दूसरा है। हम देखेंगे कि जिस दिशा में पहले प्रश्न के उत्तर हमें पहुँच ही न जा चुके हैं उसमें मिलती-जुलती दिशा में ही इस प्रश्न के उत्तर भी हमें मिल जायेंगे। [प्रश्न को हम रूप में पूछा जा सकता है : जब भी हम जानते या विश्वास करते हैं तब कोई ऐसी चीज होती है जिसे हम जानते हैं या जिसपर हम विश्वास करते हैं : मान जानने या मान विश्वास करने जैसी कोई बात होती नहीं। ये तो मन की अवस्थाएँ हैं और इनके कोई विषय या कर्म होने ही चाहिए। तो इनके क्या कर्म हैं ? फिर प्रारंभ में ही हमें ऐसा मान लेने का कोई अधिकार नहीं है कि ये कर्म सब-के-सब एक ही प्रकार के होते हैं, और जाँच-पड़ताल से भी इस बात का जोरदार मुताबिक मिलेगा कि वे एक प्रकार के नहीं हैं।

8. ज्ञान के विषय

पहले जानने को ही मैं और देखें कि हम इसके क्या कर्म बताना चाहेंगे। जानने से कम से कम दो भिन्न प्रकार प्रतीत होते हैं जिनके दो भिन्न विषय होते हैं।

(1) मैं कह सकता हूँ कि मैं 'विलियम्स को जानता हूँ' या 'मे लाईंस को जानता हूँ'; इस अर्थ में कि मैं इनसे परिचित हूँ। परिचय के अर्थ में, जानने के कर्म साधारणतः व्यक्ति और वस्तुएं बताए जाएंगे। वस्तुओं में से स्थानों का जानने के कर्मों के रूप में प्रयोग सर्वाधिक सामान्य रूप से किया जाता है, परन्तु ऐसी बात नहीं है कि केवल उन्हीं का प्रयोग हो। कोई पशु भी कर्म हो सकता है, जैसे एक कुत्ता। एक आदमी यह पूछे जाने पर कि क्या वह रोबिन्सन के कुत्ते को जानता है, यह उत्तर दे सकता है कि वह जानता है (या नहीं जानता)। साधारणतः वह यह नहीं कहेगा कि प्रश्न उसकी समझ में नहीं आया। कर्म एक निर्जोव वस्तु भी हो सकता है। एक आदमी यह कह सकता है कि घाउन की पुरानी कार को वह जानता है, पर अभी तक उसकी नई कार उसने नहीं देखी। अब, यह कहना निश्चित रूप से पूरी बात नहीं है कि परिचय के अर्थ में जानने के कर्म व्यक्ति और वस्तुएँ होते हैं। पहली चीज यह है कि परिचय ठीक-ठीक क्या होता है और किन स्थितियों में हम किसी व्यक्ति या वस्तु से परिचित होने का दावा कर सकते हैं, यह स्पष्ट करने के लिए और अधिक व्याख्या आवश्यक होगी। हम बार-बार इस तरह बात किया करते हैं जैसे कि मानो परिचय एक सीधा-सादा सम्बन्ध न होकर एक जटिल सम्बन्ध हो जिसमें परिवर्तन या मात्रा-भेद हो सकते हों। हम कहते हैं कि 'विलियम्स से एक या दो बार मिला हूँ, पर वास्तव में उसे जानता नहीं', कि 'जानता-भर हूँ, बस इतना ही', कि 'लाईंस को थोड़ा ही जानता हूँ, पर ओल्ड ट्रैफर्ड को खूब अच्छी तरह', इत्यादि। दूसरी बात यह है कि यदि बर्ट्रैंड रसेल की बात सही है तो यह कहना सही नहीं है कि व्यक्ति और वस्तुएँ परिचय के कर्म होते हैं, क्योंकि हम वास्तव में परिचित केवल (अ) व्यक्तियों और वस्तुओं की इन्द्रियानुभूति से प्राप्त विज्ञाप प्रतीतियों में, तथा (ब) उनके मध्य जो संबंध होते या हो सकते हैं उनसे ही होते हैं।¹ जो भी हो, इनमें से किसी की भी चर्चा में उलझने की हमें यहाँ जरूरत नहीं है। हमारे प्रयोजन के लिए इतना भर कह देना पर्याप्त होगा कि जानने का एक प्रकार परिचय है जिसके कर्म व्यक्ति और वस्तुएँ होते हैं। इस बात का यहाँ कोई महत्त्व नहीं है कि परिचय का सम्बन्ध और उसका कर्म शायद जितने सीधे दिखाई देते हैं उससे कहीं कम सीधे हों।

(11) मैं कह सकता हूँ कि 'मैं जानता हूँ कि विलियम्स बाहर गया हुआ है' 'अथवा' 'मैं जानता हूँ कि लाईंस में 'थैच' समाप्त हो गया है'। इसका मतलब

ह नही है कि मैं विलियम्स या लार्ड्स से परिचित हूँ, बल्कि यह कि इनके बारे में मैं कुछ जानता हूँ। इस अर्थ में जानने की विशेषता यह है कि जाननेवाला एक तथ्य को जानता है। यहाँ कर्म एक व्यक्ति या वस्तु नहीं है, बल्कि उसके बारे में एक तथ्य है। और जिस व्यक्ति या वस्तु के बारे में किसी तथ्य को जानने का मैं दावा करता हूँ, उससे बहुधा मैं परिचित हो सकता हूँ। फिर भी यह आवश्यक नहीं है कि मैं उससे परिचित होऊँ। हम साधारणतः यह नहीं कहेंगे कि एटली को जानना यह जानने के लिए आवश्यक है कि वह लेबर पार्टी की तरफ से पार्लियामेंट में लाइम-हाउस का प्रतिनिधि था, कि वह १९४५ में पहले-पहल प्रधान-मंत्री बना, कि वह विन्स्टन चर्चिल के वाद नं० १० डाउनिंग स्ट्रीट में रहा, इत्यादि। कहने का अभिप्राय यह है कि कोई अर्थ (I) में न जानते हुए भी अर्थ (II) में जान सकता है। परन्तु इसका उल्टा सही नहीं है। मैं एटली के बारे में कोई भी तथ्य न जानते हुए एटली को नहीं जान सकता। हो सकता है कि मैं बहुत ही थोड़े तथ्य जानता होऊँ : उदाहरणार्थ, शायद मैं एटली के राजनीतिक जीवन से बिल्कुल ही अनभिज्ञ होऊँ; शायद मैं उसका नाम तक न जानता होऊँ, परन्तु कम-से-कम इतना तो मुझे जानना ही चाहिए कि उसकी शक्त-सूरत कैसी थी। यह कहना सार्थक न होगा कि मैं एटली को जानता हूँ पर उसके बारे में कुछ भी नहीं जानता।

लेकिन जानने के ये दो तरीके परस्पर संबंधित होते हुए भी मूलतः भिन्न हैं। यह दुर्भाग्य की बात है कि अंग्रेजी में इन दोनों के लिए सामान्यतः एक ही शब्द ('नो') का प्रयोग होता है, क्योंकि इससे इनका अंतर छिप जाता है। अन्य भाषाएँ अधिक सपन्न हैं, उदाहरणार्थ फ्रेंच ('कोनेत्र' और 'सव्वार'), जर्मन ('केनेन' और 'विस्सेन') और इटालियन ('कोनोसेरे' और 'सापेरे')। इनमें से प्रत्येक जोड़े के दूसरे शब्द का कर्म एक तथ्य होता है जो विशेष काल और स्थान वाला (जैसे, 'मैं इस समय ट्राफलगर स्क्वायर के बीच में हूँ') हो सकता है या सार्वभौम अर्थात् काल और देश में कोई विशेष स्थिति न रखनेवाला (जैसे, 'यदि अ ब से बड़ा है और ब स से बड़ा है, तो अ स से बड़ा है') हो सकता है। परिचय के अर्थ में जानने और तथ्य को जानने में इतना अधिक अंतर है कि कुछ दार्शनिकों ने बाध्य होकर परिचय को ज्ञान का एक रूप मानने से ही इन्कार कर दिया है। परिचय ज्ञान का एक रूप नहीं है, ऐसा कहना शायद उस घण्टे का एक ठेठ उदाहरण है जिसमें कोई व्यक्ति अपनी अविचारपूर्ण शब्दनिष्ठता के कारण और यह मानने से पड़ सकता है कि एक शब्द को एक और केवल एक वस्तु का अथवा केवल एक ही प्रकार की वस्तुओं का नाम होना चाहिए।

परिचय की ज्ञान का एक रूप न मानना उस दशा में हानिरहित भी है और सही भी जब इसका मतलब यह हो कि परिचय तथ्य को जानने से भिन्न होता है। परन्तु यदि ऐसा माननेवाला ब्यागे यह कहे, जैसा कि प्रायः वह कहता भी है, कि इसलिए 'जानना' शब्द का परिचय की बातों के लिए प्रयोग गलत है, तो उसका कथन बिल्कुल ही अनुचित होगा। 'जानना' शब्द का उन बातों के लिए प्रयोग सही है, जहाँ ऐसा प्रयोग करते समय इसका अभिप्रेत अर्थ ध्यान में रहे। मतलब यह निकला कि 'जानना' शब्द के कम से कम दो अर्थ हैं और कि जो दार्शनिक इनमें से एक अर्थ (परिचय) को गलत बताता है उसके दिमाग में एकदम गड़बड़ी है।

9. विश्वास के विषय

अब यदि हम जानने की बात को छोड़कर विश्वास की बात की लें और यह पूछें कि विश्वास के कर्म क्या है, तो हम पाएंगे कि यहाँ भी कुछ अंतर है जो महत्वपूर्ण होते हुए भी अनदेखा नहीं है। पहली चीज यह है कि परिचय के अनुरूप कोई विश्वास नहीं होता। विश्वास सर्वत्र किसी बात का होता है। निस्संदेह हम कहते हैं कि हम अमूक व्यक्ति का विश्वास करते हैं, परन्तु यहाँ हमारा मतलब यह होता है कि जो कुछ बात वह कहता है उसकी सत्यता में हम विश्वास करते हैं। फिर, किसी व्यक्ति या चीज (जैसे, कोई कार्य-नीति या कोई धार्मिक मत) में विश्वास करने की बात कहना भी काफी अमूम है, जैसे एक आदमी का यह कहना कि 'मैं पाँच दिन के सप्ताह में विश्वास नहीं करता।' यहाँ कहनेवाले का अभिप्राय केवल यह होता है कि वह किसी बात से संबंधित विश्वास को स्वीकार या अस्वीकार करता है। उदाहरण के लिये आदमी यह विश्वास नहीं करता कि पाँच दिन के सप्ताह से देश का सबसे अधिक हित होगा। हो सकता है कि उसके पास अपने विश्वास का समर्थन करने के लिए हेतु हों, अथवा शायद वह यह मानेगा कि उसका विश्वास हेतुओं से परे है, और इस दशा में वह उसे 'विश्वास' न कहकर 'आस्था' कहना अधिक पसंद करेगा। परन्तु सभी मामलों में वह यह विश्वास करता है कि बात ऐसी है; और इसलिए यदि विश्वास किसी तरह से ज्ञान से संबन्धित है तो यह संबन्ध ज्ञान के दूसरे यानी उस रूप से होना चाहिए जिसमें कोई तथ्य ज्ञान का कर्म होता है।

तो क्या हम कह सकते हैं कि विश्वास का कर्म कोई तथ्य होता है? स्पष्ट है कि हम ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि वही आदमी जो कुछ विश्वास करता है

यह तथ्य नहीं होता । यह कोई तथ्य नहीं है कि पृथ्वी की सतह चपटी है, या दूसरा महायुद्ध १९४४ में समाप्त हुआ, अथवा पानी जमने पर सिकुड़ जाता है । इनके बावजूद कि इनमें से कोई भी तथ्य नहीं है, हमें यह कल्पना करने में कोई कठिनाई नहीं है कि कोई व्यक्ति ऐसा विश्वास करता है । विश्व के इतिहास में एक तिथि ऐसी है जिससे पहले प्रायः सभी पहली बात में विश्वास करते थे; और इसमें कोई संदेह नहीं है कि समय-समय पर कोई न कोई व्यक्ति गलती से दूसरी या तीसरी बात पर विश्वास करता पाया जाएगा । वास्तव में, विश्वास को ज्ञान से पृथक् करने-वाली मुख्य बात यह है कि विश्वास गलत हो सकता है जबकि ज्ञान ^१ गलत नहीं हो सकता; और कोई भी ज्ञान-सिद्धांत जो गलत और सही दोनों ही प्रकार के विश्वासों की व्याख्या नहीं करता, पूर्ण होने का दावा नहीं कर सकता । मही विश्वास का कर्म चाहे जो भी हो, गलत विश्वास का कर्म तथ्य नहीं हो सकता और इसलिए कोई और ही चीज उसका कर्म होनी चाहिए । यह पूछने में पहले कि यह और चीज क्या है, हमें संक्षेप में यह विचार कर लेना चाहिए कि सही विश्वास क्या है और उसका कर्म क्या है । अनेक कारणों से यह माना गया है कि इसके कर्म भी तथ्य नहीं हो सकते । इन कारणों में से चार यहाँ बताए जायेंगे ।

पहला कारण यह बताया गया है कि यदि सही विश्वास के कर्म के रूप में कोई तथ्य मन के सामने माना जाए तो सही विश्वास का ज्ञान से अंतर मिट जाएगा, जब कि इन दोनों में अंतर करना हमें स्पष्टतः आवश्यक लगता है, और इसलिए तथ्य उसका कर्म नहीं हो सकता । हो सकता है कि एक आदमी को उस बात का पहले से ज्ञान रहे जिसपर दूसरा विश्वास करता हो, जैसे, एक को वर्षा होने का ज्ञान हो क्योंकि वह अभी-अभी बाहर से आया है और दूसरे को इस बात पर सही विश्वास हो क्योंकि पहला भीगी बरसाती पहने अंदर आया है । अथवा, हो सकता है कि एक ही व्यक्ति को पहले किसी बात का सही विश्वास हो और बाद में उसी बात का उसे ज्ञान भी हो जाए । अब, सही विश्वास का ज्ञान से भेद करने की आवश्यकता का विरोध न करते हुए भी मुझे यह युक्ति दिए हुए रूप में निर्दोष बिल्कुल नहीं लगती । पहली बात यह है कि ज्ञान और सही विश्वास अपने विषयों के एक होने के बावजूद भिन्न हो सकते हैं, क्योंकि ज्ञान का सबब विश्वास के सबब में भिन्न होगा ।

१ अंग्रेजी के 'नॉरिज' शब्द का सही अनुवाद 'प्रामिति' है, परंतु इस अर्थ में 'ज्ञान' शब्द के प्रचुर प्रयोग को देखते हुए वहाँ इसी शब्द का प्रयोग किया गया है । पाठक इस बात को ध्यान में रखें ।—अनुवादक

और दूसरी बात यह है कि किसी तथ्य का मुझे दोष होना और साथ ही उसे तथ्य के रूप में न पहचानना मेरे लिए संभव है, जैसे किसी अमरीकी से मुलाकात होना पर यह न पहचानना कि वह अमरीकी है। फिर भी, इस युक्ति में कुछ बल अवश्य है : सही विश्वास का विषय वस्तुतः कोई तथ्य चाहे हो या नहीं, यह निर्दिष्ट है कि वह तथ्य के रूप में उस समय नहीं पहचाना जाता, क्योंकि यदि पहचाना जाता तो विश्वास करनेवाला जान लेता कि उसका विश्वास सही है; परन्तु कोई भी विश्वास (स्वयं विश्वास करनेवाले के द्वारा विश्वास करते समय) सही नहीं जाना जा सकता, क्योंकि ऐसा होने पर वह सही विश्वास न होकर ज्ञान कहलाएगा। अतः सही विश्वास के विषय को किसी एक सदर्भ में तथ्य चाहे कहें या नहीं, विश्वास के कर्म के रूप में उसे तथ्य कहना ठीक नहीं है।

दूसरी और तीसरी युक्तियाँ भविष्यत् और भूत काल के बारे में पैदा होनेवाली कठिनाइयों को सामने लाती हैं। मेरे मन में भविष्य से संबंधित तथ्य विश्वास हो सकते हैं, जैसे मेरा यह वर्तमान विश्वास कि कल किसी समय वर्षा होगी, सत्य होगा यदि कल किसी समय अवश्य वर्षा हो। परन्तु कहा जाता है कि कल वर्षा होने ॥ तथ्य का इस समय मेरे मन में होना कैसे संभव है? यह संभव है ही नहीं, क्योंकि यह बात तब तक तथ्य नहीं है जब तक वर्षा नहीं होती और वर्षा कल से पहले होगी नहीं। इसी प्रकार भूतकाल के बारे में भी मेरे मन में कुछ सत्य विश्वास हो सकते हैं, जैसे यह कि महारानी विक्टोरिया, १८८६ में इंग्लैंड के सिंहासन पर थी। परन्तु इस तथ्य का मेरे विश्वास के कर्म के रूप में मेरे मन में होना संभव नहीं है, क्योंकि यह तथ्य तो गुजर चुका है और साठ से अधिक वर्षों के अतीत से संबंध रखता है। इसके अतिरिक्त एक कठिनाई यह भी है कि १८८६ में मेरा जन्म ही नहीं हुआ था। एक तथ्य जो मेरे जन्म से भी वर्षों पहले का है मेरे वर्तमान विश्वास का विषय कैसे बन सकता है? मैं समझता हूँ कि ये दोनों युक्तियाँ गलत हैं, क्योंकि ये तथ्यों का घटनाओं से भेद नहीं करती। घटनाएँ काल में घटती हैं और उनके घटने की तिथियाँ होती हैं; परन्तु तथ्यों में यह बात लागू नहीं होती। मैं तथ्य की परिभाषा देने से जान-बूझकर बचता आया हूँ, इसलिए कि बहुत-सारे अटिल प्रश्न एक साथ लड़े न हो जाएँ। पर मैं 'तथ्य' शब्द का प्रयोग उस अर्थ में करने की कोशिश करता चला आया हूँ जो पाठक को सुरत ही स्वीकार्य हो और वह यह समझे कि एक दार्शनिक के रूप में चाहे जो मत उसे अंततः स्वीकार करना पड़े, एक साधारण मनुष्य के रूप में यही वह अर्थ है जिसमें वह इस शब्द का प्रयोग करता है। यदि घटनाओं की काल में स्थिति होती है, पर तथ्यों की नहीं, तो यह कहना तो सार्थक

है कि एक घटना अभी नहीं घटी या साठ से अधिक वर्ष पहले घट चुकी है, पर किसी तथ्य के बारे में यह कहना सार्थक नहीं है ।

तथ्य सत्य विश्वासों के विषय नहीं होते, इस मत के समर्थन में चौथी युक्ति यह दी गई है कि सत्य विश्वास का विषय उसी प्रकार का होना चाहिए जिस प्रकार का मिथ्या विश्वास का होता है—दोनों में अंतर उस सम्बन्ध का अंतर होता है जो उन विषयों तथा एक मामले में विश्वास को सत्य बनानेवाली बात और दूसरे मामले में उसे मिथ्या बनानेवाली बात के मध्य होता है । यह कहा जाता है कि सत्यता विश्वास के विषय और तथ्य के मध्य सबाद का होना है और मिथ्यात्व विश्वास और तथ्य के मध्य संवाद का न होना है । स्पष्ट रूप से यह एक आकर्षक सिद्धांत है । इसकी खूबी यह है कि इसमें सफाई है, यह साफ तौर से बताता है कि सत्य और मिथ्या विश्वास में समान बात क्या है (उनके विषय) और एक को दूसरे में पृथक् करनेवाली बात क्या है (विषय का तथ्य से जो सम्बन्ध है उसमें रहनेवाला अंतर), तथा यह भी खूबी है कि सामान्य जीवन में आम तौर पर इस सम्बन्ध में हम जो कुछ कहते हैं उसमें इसका सामंजस्य है । हम निश्चय ही यह कहते हैं कि अमुक व्यक्ति के विश्वास तथ्यों के अनुरूप है या उनके विल्कुल विपरीत है, कि जो कुछ उसने कहा है उससे तथ्यों का मेल है या तथ्य उसके विरुद्ध हैं, कि उसके मत की हम तथ्यों से तुलना करते हैं, कि हम उसके सामने तथ्य रखते हैं, इत्यादि । ये सब यह कहने के तरीके हो सकते हैं कि एक सत्य विश्वास और तथ्यों के मध्य सबाद-संबंध होता है तथा एक मिथ्या विश्वास और तथ्यों के मध्य विसंवाद का सम्बन्ध होता है । परन्तु, जैसा कि हम बाद में देखेंगे, आकर्षक होने के बावजूद इस मत में कुछ ऐसे दोष हैं जिनसे इसे स्वीकार करना, कम-से-कम एक सीधे-सादे रूप में स्वीकार करना, कठिन हो जाता है । फिर भी, यदि इसके बजाय सत्यता की कोई अन्य ऐसी व्याख्या अपनाई जा सके जो इसकी खूबियों को बनाए रखे—विश्वास के रूप में सत्य विश्वास को मिथ्या विश्वास के साथ बराबरी पर रखे—तो बहुत ही अच्छी बात होगी ।

अब हम देख चुके हैं कि स्पष्टतः मिथ्या विश्वासों के कर्म तथ्य नहीं हो सकते । हम यह भी देख चुके हैं कि यद्यपि तथ्यों को सत्य विश्वासों के भी कर्म न माननेवाले मत के समर्थन में दी जानेवाली अधिकतर युक्तियाँ परीक्षा पर खरी नहीं उतरती, तथापि दोनों को बराबरी पर रखने में लाभ है, और फिर यह भी कि पहली युक्ति से सत्य विश्वास के विषय को एक तथ्य मात्र मानना अत्यधिक कठिन दिखाई देता है । यदि हमें इस निष्कर्ष से बचना है कि सत्य विश्वास नाम की कोई

चीज है ही नहीं, तो कम से कम यह दिखाई देता है कि वह तथ्य के अलावा कुछ और भी है।

‘जानने और विश्वास करने में हमें किस चीज की चेतना रहती है?’, इस प्रश्न पर विचार करने के बाद जिस स्थिति में हम स्वयं को पाते हैं उसके तथा उस स्थिति के मध्य सादृश्य जिसमें हम इससे भी पहले के इस प्रश्न पर विचार करने के बाद पहुँचे थे कि ‘हमें इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में किस चीज की चेतना होती है?’, अब अधिकाधिक साफ़ होता जा रहा होगा। वहाँ हमने देखा था कि इन्द्रियानुभव में आदमी को जिन प्रतीतियों या इन्द्रिय-दत्तों की वस्तुतः उपलब्धि होती है उनके तथा जिन भौतिक वस्तुओं में उनका सम्बन्ध होता है उनके बीच अंतर करना आवश्यक है। अब हम यह देखते हैं कि विश्वास के मामले में भी जो कुछ आदमी विश्वास करता है उनके तथा जो चीज उस विश्वास को पिथ्या करती है उसके बीच, और सम्भवतः जो कुछ वह विश्वास करता है उसके तथा जो चीज उस विश्वास को सत्य बनाती है उनके बीच भी, निश्चयात्मक रूप से श्रेष्ठ करना आवश्यक है। आदमी के विश्वास के विषय को कोई नाम देने की जरूरत महसूस होने पर दार्शनिक प्रायः ‘प्रतिज्ञप्ति’ शब्द का प्रयोग करते हैं : जो मैं विश्वास करता हूँ वह एक प्रतिज्ञप्ति है, और यदि प्रतिज्ञप्ति तथ्यों में सबाद रखती है तो विश्वास सत्य है, अन्यथा वह मिथ्या है। फिर, प्रतिज्ञप्ति का वाक्य से यह कहकर भेद किया जाता है कि वाक्य जिस भाग का वह है उसके व्याकरण और वाक्यविन्यास के नियमों के अनुसार समुक्त शब्दों का एक रूप होता है, जबकि प्रतिज्ञप्ति शब्दों का एक रूप बिल्कुल भी नहीं होती बल्कि यह है जो वाक्य का अर्थ होता है।

उदाहरणार्थ, ‘मैं सोचता हूँ, अतः मैं हूँ’ एक वाक्य है और ‘मैं नचेतन हूँ, अतः मेरा अस्तित्व है’ उसका भिन्न दूसरा वाक्य, क्योंकि इसके मध्य लिखने और बोलने दोनों तरह से भिन्न है, परन्तु इनमें से प्रत्येक वाक्य के द्वारा अभिव्यक्त प्रतिज्ञप्ति एक ही है, क्योंकि दोनों का अर्थ एक ही है। फिर, ‘मैं’ सोचता हूँ, अतः मैं हूँ, ‘आई पिक, विवरफोर आई ऐम’, ‘कोजिटो एगो मम’, तीन भिन्न भागों के तीन भिन्न वाक्य हैं, परन्तु तीनों एक ही प्रतिज्ञप्ति को अभिव्यक्त करते हैं। ‘कोजिटो एगो मम’ कहने से टेकार्ट का जो अभिप्राय था वही इसके अंग्रेजी अनुवाद ‘आई पिक, विवरफोर आई ऐम’ का है और वही इसके हिंदी अनुवाद ‘मैं सोचता हूँ, अतः मैं हूँ’ का है। अतः हमें वाक्य, प्रतिज्ञप्ति और तथ्यों में निष्ठा भेद करना पड़ता है। इस पुस्तक में केवल प्रतिज्ञप्तिओं और तथ्यों के अंतर से ही हमारा वास्ता पड़ेगा।

पहले इन्द्रियानुभव पर और बाद में निर्णय पर मक्षिप्त विचार-विमर्श करने से आपाततः अवश्य ही यह सुझाव मिलता है कि हमारे मूल ज्ञानमीमासीय प्रश्न, 'संज्ञान में मन का बोध किस चीज का होता है', का उत्तर द्वैतवाद के किसी रूप से दिया जाना चाहिए। अर्थात् इसका उत्तर यह होगा कि प्रत्यक्ष और विश्वास चेतना की ऐसी सीधी-सादी क्रियाएँ या अवस्थाएँ नहीं हैं जो भौतिक वस्तुओं और तथ्यों का साक्षात् ग्रहण करती हों, बल्कि, यदि वे उन्हें ग्रहण करती ही हो तो, इन्द्रिय-दत्तों और प्रतिज्ञप्तियों के माध्यम से असाक्षात् रूप में ग्रहण करती हैं। और तब इन्द्रिय-दत्त और प्रतिज्ञप्तियाँ उनकी वस्तुओं और तथ्यों का प्रतिनिधित्व करेंगी तथा प्रत्यक्ष और विश्वास के मित्या होने की दशा में उनका गतत प्रतिलिखित्व करनेवाले होंगे। फिर और अधिक विचार की क्या जरूरत है? यह मालूम हो जाने के बाद कि प्रत्यक्ष और विश्वास जितना हम साधारणतः मान लेते हैं उससे अधिक जटिल होते हैं, ऐसा लगता है कि हमें ज्ञानमीमासीय द्वैतवाद को स्वीकार कर लेना पड़ेगा। इस दृष्टि से प्रत्यक्ष और विश्वास समान हैं, हालाँकि उनमें इस बात में असमानता है कि उनके व्यवहित और अव्यवहित दोनों ही विषय भिन्न होते हैं, तथा यह भी असमानता हो सकती है कि प्रत्येक में प्रतिनिधि-विषय और प्रतिनिहित विषय का संबंध गायद भिन्न हो। जो भी हो, प्रत्येक के मामले में आवश्यक द्वैतवाद सरल और सुबोध है। तो क्या हम द्वैतवाद को स्वीकार कर लें और बात को यही छोड़ दें? नहीं, ऐसा नहीं किया जा सकता। द्वैतवाद के विरुद्ध आपत्तियाँ कम से कम उतनी ही गंभीर हैं जितनी वे कठिनाइयाँ जिनके कारण इसे स्वीकार कर लेने का प्रलोभन होता है। इन आपत्तियों को बताने का सबसे सरल उपाय यह है कि उन्हें लॉक के इन्द्रिय-प्रत्यक्ष-सिद्धांत के सदृश में उठाया जाए। लॉक का सिद्धांत अपनी अत्यधिक स्पष्टता के कारण इन आपत्तियों का सबसे आसानी से शिकार बन जाता है। जिसने भी लॉक का अध्ययन किया है, चाहे उसका अध्ययन नितांत प्रारम्भिक प्रकार का ही क्यों न हो, वह निश्चय ही उनसे परिचित होगा।

इस सिद्धांत के अनुसार हमें कदापि बाह्य जगत् की वस्तुओं का साक्षात् प्रत्यक्ष नहीं होता, बल्कि केवल व्यवहित रूप से मध्यस्थ दत्तों के द्वारा होता है, जिन्हें लॉक प्रत्यय कहता है, हालाँकि जैसा कि हम देख चुके हैं (देखिए ऊपर पृ० 23), इस प्रयोजन के लिए 'प्रत्यय' शब्द का प्रयोग गायद भ्रामक है, क्योंकि जब हम इसका प्रयोग लॉक की अपेक्षा एक भिन्न और अधिक सुकुचित अर्थ में करने

संगे है। जो कुछ हम वस्तुतः और यथार्थतः देखते हैं अर्थात् अपने चारों ओर देखने पर जो कुछ हमारी दृष्टि ग्रहण करती है वह, जैसा कि हम सहज रूप से मान लेते हैं वैसा, एक वस्तुओं से भरा हुआ बाह्य जगत् नहीं है—ऐसी वस्तुओं से भरा हुआ जिनका अस्तित्व प्रत्यक्ष से विल्कुल निरपेक्ष है, जिनका तब भी अस्तित्व पूर्ववत् बना रहता है जब कोई उनका प्रत्यक्ष नहीं कर रहा होता, और जो सामान्यतः इस प्रकार व्यवहार करनी है जो प्रत्यक्षकर्ता के नियन्त्रण के विल्कुल बाहर होता है। निष्मदेह, यह सत्य है कि ऐसा जगत् अस्तित्व रखता है, परन्तु एक प्रत्यक्षकर्ता के रूप में मैं कदापि उनके साक्षान् संपर्क में नहीं आता। जिनसे मेरा अवश्य ही साक्षात् संपर्क होता है वे उसके कार्य, 'प्रत्यय', हैं जो अपने चारों ओर देखने पर मेरे मन में उपजते हैं और मेरे इन्द्रियानुभव के दत्त हैं। ये दत्त मेरे लिए वास्तविक बाह्य वस्तुओं के, जो उन्हें उत्पन्न करती हैं, प्रतिनिधि हैं, और ये ही मुझे दूसरी ओर के वास्तविक जगत् की तस्वीर-सी प्रदान करते हैं।

कुछ बातों में यह तस्वीर निश्चित रूप से व्यपगार्थ होती है, क्योंकि मेरे दत्तों में से कुछ विल्कुल भी उन वस्तुओं या वस्तु-संघटनों में समानता नहीं रखते जिनके वे प्रतिनिधि होते हैं। उदाहरणार्थ, रंग इस दृष्टि से व्यपगार्थ होता है, क्योंकि वास्तविक जगत् की वस्तुएँ रंगीन विल्कुल भी नहीं होती, बल्कि भी 'अपनी पतियों की विभिन्न मापों तथा रूपान्तरों' के द्वारा रंग की प्रतीतियाँ उत्पन्न करती हैं। अर्थात् रंग की प्रतीतियों के पीछे वास्तविकता केवल बाह्य वस्तुओं के तत्वों या परमाणुओं का कथन या शोध है। जब हम देखते हैं तब यही कथन हमें विशेष आभाओं और तीव्रताओं वाले रंग दिखाते हैं। परन्तु यदि हम यह मान बैठें कि ये रंग उन गुणों के समान हैं जो उन्हें पैदा करते हैं और जिनके वे प्रतिनिधि हैं, तो हम उसी तरह की गलती करेंगे जिस तरह की यह मानने से करेंगे कि गुणों में चर्च के लिए जो चक्रे हैं वह भूमि के ऊपर बनी हुई चर्च की वास्तविक इमारत के, जिनका कि वह संकेत प्रतिनिधि है, समान है। रंगों की तरह ही "स्वादों और गन्धियों का तथा अन्य संबंध गुणों का भी मामला है। इनको हम मसती से जितना भी वास्तविक माने, सचाई यह है कि स्वयं वस्तुओं में इनका कोई अस्तित्व नहीं है। वस्तुओं के अंदर तो विभिन्न संवेदन हमारे अंदर पैदा करने की शक्तियाँ मान हैं।" इनसे भिन्न वस्तुओं के वे गुण हैं जिनका प्रतिनिधित्व उनसे निरपेक्ष ही सादृश्य रखनेवाले प्रत्यय करते हैं, और ये हैं 'आयतन, आकृति, बनावट और गति'।

लॉक का सिद्धांत संक्षेप में इस प्रकार है :

(अ) इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में अव्यवहित रूप से जो कुछ प्रतीत होता है वह कभी भी न तो संपूर्ण वास्तव वस्तु होता है और न उसका एक अंश ही, बल्कि कोई ऐसी चीज होता है जो वस्तु से उत्पन्न होती है और उसका प्रतिनिधित्व करती है ।

८ (ब) इन अव्यवहित प्रतिनिधानात्मक दत्तों में से कुछ ही प्रतिनिहित गुणों के सदृश होते हैं, अन्य नहीं ।

इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के द्वारे में ऐसा सिद्धांत प्रस्तुत करना संभव है, क्योंकि मुझे इसके अंदर कहीं भी स्वव्याघात नहीं दिखाई देता । परन्तु इसमें निश्चय ही एक गंभीर कठिनाई यह है कि यदि यह सच है तो इसकी मचाई ही के कारण लॉक (अथवा किसी भी अन्य व्यक्ति) के लिए यह जानना, यहाँ तक कि यह मानने के लिए थोड़ा-सा भी कारण बता सकना, संभव नहीं हो सकेगा कि यह सच है, और इसलिए लॉक ने इसके समर्थन में जितनी भी युक्तियाँ दी हैं उन्हें वह दे नहीं सकता । फलतः उसके मानने यह उभेयत-पाश खड़ा हो जाता है यदि इस सिद्धांत के समर्थन में दी जानेवाली युक्तियाँ उसे मुलभ हैं तो सिद्धांत सत्य नहीं हो सकता, यदि सिद्धांत सत्य है तो इसे स्वीकार करने के लिए हेतु सुलभ नहीं हो सकते । इनमें से कोई भी पाश ऐसा नहीं है जिसका बुद्धि आसानी से भेदन कर सके । ऊपर दी हुई (अ) और (ब) प्रतिज्ञप्तियों पर एक-एक करके विचार करके इन पाशों को संक्षेप में समझाया जा सकता है ।

(अ) जो कुछ अव्यवहित रूप में दत्त होता है वह न तो वस्तु होता है और न उसका कोई भाग, बल्कि वस्तु के द्वारा उत्पन्न कोई चीज होता है जो उसका प्रतिनिधित्व करती है । अब प्रश्न यह है कि कोई किसी चीज को किसी अन्य चीज के प्रतिनिधि के रूप में कैसे पहचानेगा ? या तो वह स्वयं ही प्रतिनिधि और प्रतिनिहित की तुलना करके पता लगाएगा—जैसे तब जब कोई पहले मूल चित्र को कला-संग्रहालय में देख चुका हो और फिर उसकी अनुकृति को किसी चित्र-विक्रेता की दुकान में देखे; अथवा उसे प्रतिनिधि के साथ लगा हुआ कोई ऐसा दस्तावेज दिखाया जा सकता है जिससे इस बात की गारन्टी हो कि सचमुच प्रतिनिधि उसका प्रतिनिधि है जिसके प्रतिनिधित्व का वह दावा करता है—जैसे तब जब विजली के मीटर पढ़ने के लिए आनेवाला निरीक्षक कंपनी का यह प्रमाण-पत्र पेश करता है कि वह उनका निरीक्षक है । लॉक के लिए इनमें से कौन-सा विकल्प संभव है ? दूसरा तो संभव नहीं है, क्योंकि इन्द्रियानुभव के दत्त न केवल अपने साथ कोई ऐसा प्रमाण-

पत्र नहीं रखते जिससे इस बात का विश्वास हो कि जिसके प्रतिनिधि होने का वे दावा करते हैं उसके वास्तव में प्रतिनिधि हैं, बल्कि वे किसी का प्रतिनिधि होने का दावा ही बिल्कुल नहीं करते। मात्र मवेदन के दत्तों के रूप में वे स्वयं ऐसा कोई भी दावा नहीं करते कि वे अमुक का प्रतिनिधित्व करते हैं। यदि ऐसा कोई दावा किया भी जाता है तो वह उनकी ओर से किया जाता है—पर किया किसके द्वारा जाता है? स्वयं उनके अंदर कोई ऐसी विशेषता नहीं दिखाई देती जिससे पता हो कि उनके पत्रे कोई चीज है जिसका वे प्रतिनिधित्व करते हैं, और प्रकटतः वे मात्र वही हैं जो दिखाई देते हैं, अर्थात् ज्ञानोद्विग्नो के सामने प्रस्तुत रंग, आकृतियाँ और ध्वनियाँ मात्र हैं। यदि हम उन्हें उनके प्रकट स्वरूप में अधिक समझते हैं और किसी अन्य चीज का प्रतिनिधित्व करनेवाले मानते हैं तो इसका कारण यह नहीं है कि हम स्वयं दत्तों के अंदर कोई विशेषता या चिह्न पाते हैं, बल्कि यह है कि हम कोई अर्थ उनको देने हैं।

इसी प्रकार, किसी प्रतिनिधि को पहचानने का पहला तरीका भी लौक नहीं अपना सकता। हमारे लिए यह सभ्य नहीं है कि हम प्रत्यक्षों की यस्तुओं से तुलना करके उनके मध्य रहनेवाले प्रतिनिधि अथवा नकल और मूल के संबंध का निश्चय कर सकें। इसका सीधा-सा कारण यह है कि लांक के विचाराधीन सिद्धांत के अनुसार हमें मूल की बेतना कमी होती ही नहीं और जो कुछ भी होती है वह केवल प्रतिनिधि के माध्यम से ही होती है। परंतु यदि तथ्य यही है तो हमें यह मानने के लिए आधार कभी मिल ही नहीं सकेगा कि दत्त के बाहर किसी चीज का अस्तित्व है भी, और यह सोचना तो और भी दूर की बात होगी कि वह चीज हमारे दत्त के साथ वह संबंध रखती है जो मूल का प्रतिनिधि से होता है। एक हाथ से बनाई गई तस्वीर के निरीक्षण मात्र से कोई भी यह नहीं बता सकता या यह बताने के लिए हेतु नहीं प्राप्त कर सकता कि वह एक नकल है या नकल नहीं है। स्वयं तस्वीर मात्र से जो जानकारी होती है वह इनमें से किसी भी बात का प्रमाण नहीं है। वह प्रमाण केवल तब होती जब उसे और अधिक जानकारी से पुष्टि मिले, जैसे इसमें कि उसमें हस्ताक्षर एक ऐसे चित्रकार के हैं जिसका नकल करने में प्रवीण होना प्रकारांतर से ज्ञात है, और सबसे अधिक सरल और साफ प्रमाण यह होगा कि जिस मूल चित्र से प्रस्तुत चित्र नकल किया गया था उसे हम देख चुके हों।

फिर, एक फ़िल्म को देखने मात्र में कोई यह नहीं बता सकता कि वह 'क' के द्वारा लिखित किमी मौलिक कहानी पर आधारित है या नहीं है। ऐसा बताने से

पहले आवश्यक है कि बतानेवाला मूल कहानी को पढ़ चुका हो, अथवा किसी ऐसे अन्य व्यक्ति से उसके एक मौलिक कहानी पर आधारित होने की बात सुन चुका हो जिसे सत्यवक्ता मानने का उसके पास हेतु हो, या फिल्म में वह कुछ ऐसी विशेषताओं को देखता हो जो अन्य फिल्मों में भी पाई जाती हो और उन अन्य फिल्मों को कहानियों के किसी मौलिक कहानी से लिए होने की बात स्वतंत्र रूप से मालूम हो। परन्तु यदि प्रत्यक्ष के विषय में लॉक का सिद्धांत सही है, तो हमारी ठीक सिनेमा के अंदर बैठे उन लोगों की सी स्थिति है जो परदे पर दिखाई देनेवाली फिल्मों को निरंतर 'मूल कहानियों' से जोड़ रहे हैं, पर जिनके पास यह खयाल तक करने का कोई हेतु नहीं है कि मूल कहानियाँ नाम की कोई चीज होती भी है। जब तक हमारा अनुभव प्रतिनिधि तक ही सीमित है, तब तक हमारे पास यह मानने का कोई हेतु नहीं हो सकता कि वह प्रतिनिधि है। प्रतिनिधि का मूल से सबध केवल तभी स्थापनीय या सार्थक होगा जब हम प्रतिनिधि-वस्तुओं के दायरे से निकलकर प्रतिनिहित वस्तुओं के बाह्य दायरे में कदम रख सकेंगे। परन्तु यदि लॉक का आधारभूत ज्ञान-सिद्धांत सही है, तो इस कदम को हम कदापि नहीं रख सकते।

(ब) लॉक ने अपनी वस्तुओं में सादृश्य रखनेवाले वस्तु और सादृश्य न रखनेवाले वस्तु को पहचानने का भी दावा किया था। इस दावे के बारे में अधिक कहने की जरूरत नहीं है, क्योंकि यदि ऊपर की आपत्तियाँ सही हैं तो यह दावा और भी अमान्य हो जाता है। अब हमारी स्थिति उन लोगों की सी हो जाती है जिनके सामने चित्र रखा है, जिन्हें कोई और सवधित जानकारी नहीं है और जिनसे न केवल यह पूछा जाता है कि क्या वह नकल है अपितु यह भी कि वह अच्छी नकल है या बुरी तथा यह कि ठीक किन बातों में वह अच्छी है और किन बातों में बुरी। इनका उत्तर किस प्रकार दिया जा सकेगा? यह बताने के लिए कि एक नकल अच्छी है या नहीं, नकल की मूल से तुलना आवश्यक है। जरूरत इस बात की है कि इस नकल को मैं मूल से मिलाकर और फिर अन्य नकलों को उनके मूलों से मिलाकर देखूँ। यदि हर तरह से मुझे नकल की मूल से तुलना करने में रोका जाए, तो यह बताना तो दूर रहा कि नकल किस बात में अच्छी या बुरी है, यह मानने तक का मुझे आधार कभी प्राप्त नहीं हो सकेगा कि नकल अच्छी है या बुरी।

संक्षेप में, हम कह सकते हैं कि लॉक के ज्ञानमीमासीय द्वैतवाद में यह तार्किक निष्कर्ष निकलता है : यदि उसका प्रत्यक्षविषयक सिद्धांत सत्य है तो यह मानने के लिए हमें कोई हेतु प्राप्त नहीं हो सकता कि इन्द्रियानुभव के दत्त प्रतिनिधानात्मक हैं, कि कुछ दत्त अपनी वस्तुओं के सदृश होने हैं और कुछ नहीं, कि अमुक सदृश होते

है और अमुक नहीं, अथवा यह कि अमुक बातों में उनमें सादृश्य होता है और अमुक बातों में नहीं। सबेदन का आवरण इस प्रकार एक विकट सौह आवरण बन जाता है।

हमने लौक के प्रत्यक्षविषयक सिद्धांत को लेकर प्रकृत द्वैतवाद की कठिनाइयों को समझाया है। लौक के विश्वास-विषयक सिद्धांत में भी प्रतिज्ञप्तिमो और तथ्यों के संबंधों के बारे में इसी प्रकार की कठिनाइयाँ सामने आती हैं। लेकिन चूंकि यह पुस्तक लौक के बारे में नहीं लिखी गई है, इसलिए इन कठिनाइयों की चर्चा में पड़ने की हमें यहाँ जरूरत नहीं है। जिस निष्कर्ष पर हम आ गए लगते हैं वह यह है कि द्वैतवाद कम से कम उस अपरिष्कृत रूप में काम नहीं देगा जिसमें लौक ने उसका प्रतिपादन किया था। यदि द्वैतवाद का कोई रूप स्वीकार्य होना है तो उसे वही रचना जिस पर विचार किया गया है उससे कम सीधा होता होगा; और यदि सन्नान के अन्वयहित वस्तु तथा भौतिक वस्तुओं या तथ्यों के मध्य कोई भेद करना है, तो इनके संबंध को उससे कम सरल होना होगा जो सीधे में देखने वाले प्रतिनिधियों और इन मूल वस्तुओं के मध्य होता है जिन्हें सीधा यथार्थ या विकृत रूप में परावर्तित करता है। दूसरी ओर, हमारां गुरु की कठिनाइयों से मुझाव मिलता है कि प्रत्यक्ष को कोई ऐसी व्याख्या आवश्यक है जो द्वैतवाद से नितात भिन्न भी न हो : यह मान लेता कि जो हम साक्षात् देखते हैं वे भौतिक वस्तुएं हैं या जो हम विश्वास करते हैं वे तथ्य हैं, अत्यधिक भ्रमेपन की बात लगी थी। वर्तमान कण्टप्रद गतिरोध से निकलने का रास्ता पाने के लिए, जिसमें द्वैतवाद आवश्यक और अमान्य दोनों ही प्रतीत होता है, श्री स्मृति के विशेष उदाहरण पर विचार करने का प्रस्ताव करता हूँ। स्मृति की एक पूर्णतः संतोषप्रद व्याख्या देने के मार्ग में जो कठिनाइयाँ खड़ी होती हैं वे द्वैतवादी और अ-द्वैतवादी दोनों ही ज्ञान-सिद्धांतों के ऊपरी आकर्षणों को साफ-साफ सामने से आती हैं।

द्वितीय अध्याय

स्मृति

स्मृति के विभिन्न प्रकार

यह मानने के थोड़े-से खतरो को हम पहले ही देख चुके हैं कि एक शब्द का मभी अवसरों पर और प्रत्येक मदभं में एक ही अर्थ होता है। वे खतरे फिर 'स्मृति' और 'स्मरण' के मामले में सामने आते हैं। ये दोनों शब्द भिन्न प्रकार की परिस्थितियों को बताने के लिए इस्तेमाल किए जाते हैं। शायद कोई यह कहना चाहे कि इन शब्दों का सही प्रयोग केवल तब होता है जब इन्हें एक प्रकार की परिस्थितियों में इस्तेमाल किया जाता है, कि वही एकमात्र सच्ची स्मृति है, और कि अन्य प्रयोग थोड़े-बहुत अंग में अप्रयोग है। परन्तु सचमुच ऐसा कह बैठना, उदाहरणार्थ यह कि वह सच्ची स्मृति पर विचार करने जा रहा है, स्मृति के 'तथाकथित' प्रकारों पर नहीं, गलत होगा। मैं केवल एक प्रकार की स्मृति पर विचार करने का प्रस्ताव करता हूँ, जो ऐसी है कि उसके और अन्य प्रकार की स्मृतियों के मध्य कुछ महत्वपूर्ण अंतर होते हैं। परन्तु इन बातों के कारण कि हमारे प्रयोजन के लिए केवल एक प्रकार की स्मृति का महत्व है, हमें यह कहने का अधिकार प्राप्त नहीं होता कि स्मृति के अन्य प्रकार असल में स्मृति बिल्कुल हैं ही नहीं।

हम प्रायः कहते हैं कि हमें साइकिल कैसे चलाई जाती है, बन्दूक कैसे पकड़ी जाती है, या तैरा कैसे जाता है, इत्यादि का स्मरण है। इस स्मरण में सोचने की कोई क्रिया शामिल नहीं रहती (और उसकी जरूरत भी नहीं होती)। इसका मतलब यह होता है कि प्रश्नाधीन काम को करने की योग्यता हममें अब भी है। यह दिखाने के लिए कि साइकिल कैसे चलाई जाती है, इसका मुझे अब भी स्मरण है, मेरा साइकिल पर बैठकर उसे चला लेना मात्र काफी है। 'कैसे' के एक अन्य प्रकार के

स्मरण में निदचय ही सोचने की क्रिया शामिल रहती है, जैसे किसी ध्वन का हव निकालने में। पियेथोरस के प्रयेय को कैसे सिद्ध करना है, इसके स्मरण में सोचकर निगमन के उन चरणों को बताना होता है जो वाञ्छित निष्कर्ष पर पहुँचाते हैं। फिर, हम किसी कविता अथवा इंग्लैंड के राजाओं की तिथियों के स्मरण की भी बात कहते हैं, जिसका मतलब यह है कि पूछे जाने पर हम उस कविता की आवृत्ति कर सकते हैं या आवश्यक होने पर हम उन तिथियों को बता सकते हैं। ऊपर के सभी उदाहरण 'स्मृति' या 'स्मरण' के सही प्रयोग के मानते हैं। परंतु एक प्रयोग इससे बिल्कुल भिन्न है जो ऊपर के किसी भी उदाहरण पर प्रायः लागू नहीं होता। 'स्मरण' का यही अर्थ यहाँ महत्व का है और यही वह अर्थ है जिसमें कहा जाता है कि पिछले मंगल को म्यूडैवेन में जोन्स से मुलाकात होने का, या पिछले हफ्ते एक दिन चाय के नाय स्ट्रामेरी खाने का, अथवा तेरह या चौदह वर्ष की आयु में कनफेड की बीमारी की हालत में पहली बार चारपाई पर मँकडेय पढ़ने का मुझे स्मरण है। यदि मँकडेय का 'दुमौरो एंड दुमौरो एंड दुमौरो.....' स्वगतभाषण मुझे मौखिक आवृत्ति कर सकने के अर्थ में स्मरण है, तो यह आवश्यक नहीं है कि उस कठस्थ करने, या उसे दूसरे से सुनने, या स्वयं उसका पाठ करने की बात का भी मुझे स्मरण हो। पहले अर्थ में स्मरण के लिए दूसरे अर्थ में स्मरण आवश्यक नहीं होता; हालांकि कभी-कभी वह सहायक होता है (और कभी-कभी नहीं)। यदि एक आदमी साइकिल चलाना अब भी जानता है, पर उसे अब स्मरण नहीं है कि कहाँ, कब या किस साइकिल से उसने पहले-पहल साइकिल चलाना सीखा था, तो हम नहीं कहेंगे कि उस आदमी को साइकिल कैसे चलाने है, यह स्मरण नहीं है। और यदि उसे इस बात में तदेह है कि उसे साइकिल चलाना स्मरण है या नहीं, तो साइकिल चलाना सीखने की शुरुआत की असफलताओं और सफलताओं की स्मृतियों से वह अपने काम में कोई आसानी नहीं पाएगा। इसके विपरीत, यदि वह मँकडेय के स्वगतभाषण के स्मरण की चेष्टा कर रहा है और एक शब्द पर रुक जाता है—जैसे, 'फ्रीप्स इन दिस कोई शब्द पेस फ्रीम डे तु डे' यहाँ—तो इस नाटक को खेलेते समय पाथ ने जो हाव-भाव किए थे उनको या उसकी आवाज को, या उसकी गुस्सा-मुद्रा को याद करने से विस्मृत शब्द का स्मरण करना उसके लिए आसान होगा।

लेकिन महत्व की बात यह है कि स्वगतभाषण के स्मरण के लिए स्वगतभाषण के एक विशेष समय पर किए गए पाठ का स्मरण अनावश्यक है। यहाँ हमारा सबब दूसरे अर्थान् उस अर्थ से है जिसमें स्मरण मन की एक सत्तानात्मक क्रिया होता है, जो इस समय होती है और जिसका विषय भूतकाल की कोई घटना या घटनाओं की

सृजता होता है। मेरा यह सोचना जरूरी नहीं है कि प्रश्नाधीन घटना ठीक अमुक तिथि को घटी थी, पिछले मगल के वज्राय पिछले बुध को घटी थी, अथवा शम के वज्राय सुबह को घटी थी, परंतु यह सोचना जरूरी है कि उसके घटने का काल वर्तमान से थोड़े-बहुत अंश में हटा हुआ है और निश्चित रूप में पीछे अतीत में हटा हुआ है। न कि आगे भविष्य में। 'स्मृति' के इस अर्थ का हम अन्य अर्थों में भेद कर सकते हैं और अन्य अर्थों को हम अपने वर्तमान प्रयोजन के लिए उपेक्षा कर सकते हैं, परंतु यह हम नहीं कह सकेंगे कि 'स्मृति' का यही एकमात्र मही या उचित अर्थ है।¹ भुविधा के लिए तथा बार-बार स्पष्टीकरण देने में बचने के लिए यह बता देना ठीक होगा कि आगे में 'स्मृति' का प्रयोग केवल इसी एक अर्थ में करूंगा, और इसमें मेरा आशय उस तरह की स्मृति का समझा जाना चाहिए जिसकी क्रियाएं अतीत में घटी हुई घटनाओं की ओर उन्मुख संज्ञानात्मक क्रियाएं होती हैं। हमारी चर्चा के विषय स्मरण की क्रियाएं हों, न कि स्मृति जो उन क्रियाओं को करने की वृत्ति या क्षमता होती है।²

2. स्मरण एक क्रिया के रूप में

तो स्मरण में होता क्या है? प्रश्न को अधिक विक्षिप्त बनाकर हम पूछ सकते हैं कि स्मरण की क्रिया का साक्षात् विषय क्या होता है तथा यदि साक्षात् विषय वही वस्तु या घटना नहीं है जिसका स्मरण होता है तो दानों में सबंध क्या है? जैसा कि हम देखेंगे, स्मृति के बारे में अनेक सिद्धांत प्रस्तुत किए गए हैं और सभी ने

1. जिस संदर्भ में 'स्मृति' और 'स्मरण' शब्दों का प्रयोग किया जाता है वह स्वतः उनके अर्थ को असंस्पष्ट होड़ सकता है, जैसे किसी के यह कहने में कि उसे अयुक्त व्यक्ति का स्मरण है। किसी व्यक्ति के चेहरे का स्मरण करने का मतलब सामान्य रूप से उसे देखने के किसी एक या अधिक अनुभवों का प्रत्याह्वान करना होता है, और इस प्रकार, 'क्या तुम्हें उसका स्मरण है?' पूछ जाने का सामान्यतः यही अर्थ होता है। परंतु 'क्या तुम्हें उसका स्मरण है?' यह पूछने-वाला प्रश्न भी हो सकता है कि वह कैसा है, और इस रूप में इसका अर्थ वही होगा जो इस प्रश्न का कि 'क्या तुम पवित्र में लड़े लोगों में से उसे पहचान सकते हो?' संभवतः उसे अन्य लोगों में से अलग पहचानने के लिए ऊपर बताए गए संज्ञानात्मक अर्थ में स्मृति की क्रिया आव-श्यक होती है, पर उसे पहचानने में समर्थ होना और उसे संज्ञानात्मक स्मृति-क्रिया का विषय बनाना एक ही चीज नहीं है।

2. 'स्मृति की क्रियाएं' कहने से मेरा अभिप्राय यही मात्र यह है कि स्मरण को घटाना होती है। मैं इस मत से स्वयं को नहीं बांधता कि स्मरण करते समय मैं एक व्यक्ति होता हूँ।

यह कोटिश की है कि यदि उन्हें सामान्य-बुद्धि-सुलभ मत से दूर हटना पड़े तो यह दूरी यथासंभव कम हो। तब, सामान्य-बुद्धि-सुलभ मत अर्थात् वह मत जिसे अपनाने की साधारण मनुष्य के रूप में हमारी प्रवृत्ति होती है, क्या है? उन अनेक प्रश्नों के उत्तर की तरह जो हम दार्शनिकों के रूप में स्वयं में स्वयं को साधारण मनुष्य समझते हुए पूछते हैं, इस प्रश्न का भी पहला उत्तर यह है कि यह एक ऐसा प्रश्न नहीं है जिसके बारे में साधारण मनुष्य परेशान हो। फलतः इतने स्मृति के स्वरूप के बारे में एक निश्चित मत रखनेवाला मानना उसके दृष्टिकोण को वास्तविक से अधिक स्पष्ट रूप रखनेवाला बनाने के बराबर है। जो भी हो, वह निश्चय ही मोने विए हुए दो प्रकारों में से एक या अन्य प्रकार का उत्तर देने की प्रवृत्ति रखेगा, भले ही वह चस्पष्ट हो।

एक ओर, वह एक प्रकृत वस्तुवादी हो सकता है, अर्थात् उसका यह मत हो सकता है कि स्मरण करते समय उसके मन के सामने अभ्यवहित रूप से यही वास्तविक घटना¹ रहती है जिसका उसे स्मरण होता है, अथवा कम से कम उस घटना का एक अंग रहता है। उदाहरणार्थ, यदि उसने अगस्त १९४४ में फ्लोरेन्स की गलियारे में एक जर्मन विपाही की गोली मारी थी और जब वह अपने इस कृत्य का स्मरण करता है, तो उसके मतानुसार इस समय उसके मन के सामने अभ्यवहित रूप से ठी यही घटना या उसका एक अंग है जो तब घटी थी। यदि साधारण भाषा को हम मतो को प्रकट करनेवाली माना जाए, तो 'किसी अनुभव का प्रत्याख्यान', 'अपने मन को पीछे अतीत में ले जाना' इत्यादि प्रयोग स्मृति के बारे में प्रकृत वस्तुवादी के लिए शोचक हैं।

दूसरी ओर, साधारण आदमी इसके कुछ अधिक चतुर हो सकता है। यह शक हो सकती है कि पिछले मत में काल और भ्रमों को लेकर टेढ़ी कठिनाई पैदा हो जाएगी : जो घटना वर्षों पहले घटी और समाप्त हो चुकी है वह अब : मन के सामने वर्तमान कैसे हो सकती है? यदि जतीत की घटना अब स्वयं वर्तमान है, तो अपस्मरण की मनविद्या, जो मुख्यसे निश्चय ही हो जाती है, कैसे संभव होगी? इनको हल करने के लिए इन लोगों को कुछ सिद्ध करने की आवश्यकता है। साधारण आदमी अधिकतर एक दूसरे मत का समर्थन करता है, जिस

1 सर्वत्र में केवल घटनाओं की स्मृति की चर्चा करना। मैं स्वयं को उन्हीं तक सीमा केवल शब्दात्मक की छाविर रख रहा हूँ, और इसलिए मुझे ऐसा माननेवाला न समझा कि व्यक्ति, स्थान इत्यादि अन्य चीजों के स्मरण की बात करना अनुचित है।

अनुसार स्मरण की क्रिया में मन के सामने अव्यवहित रूप से एक प्रतिमा या प्रतिमा-वली रहती है, जो येन-केन रूप से स्मरण की हुई अतीत घटना की प्रतिनिधि होती है। वास्तव में, हमारा झुकाव स्मृति के द्वैतवादी सिद्धांत की ओर रहता है, और इस द्वैतवाद के भी इन्द्रियानुभव-विषयक उस द्वैतवाद के जैसे होने की आशंका है जिसे साँक के द्वारा प्रस्तुत रूप में हम पहले ही अमान्य बता चुके हैं। यदि प्रत्यक्ष के बारे में हमारा झुकाव प्रकृत वस्तुवाद की ओर रहता है, तो स्मृति के बारे में हमारा झुकाव विरोधी वाद की ओर क्यों रहता है, और हम द्वैतवाद को क्यों अपनाते हैं? हम यह क्यों मान लेते हैं कि स्मरण की क्रिया स्मृत वस्तु या अनुभव की प्रतिमाओं के द्वारा होती है? इन प्रश्नों के स्पष्ट उत्तर देने के लिए पहली जरूरी बात यह है कि प्रश्नाधीन मत को स्पष्ट कर लिया जाए और ऐसा करने में यह खतरा सदैव ध्यान में रखा जाए कि कहीं मत को स्पष्ट करने की प्रक्रिया स्वयं ही मत को गलत रूप में न रख दे। मैं समझता हूँ कि इस मत को संक्षेप में इस प्रकार रखा जा सकता है

(अ) स्मरण की क्रिया में जो चीज अव्यवहित रूप से मन के सामने होती है वह स्मृत घटना नहीं है;

(ब) स्मरण की क्रिया में जो चीज अव्यवहित रूप से मन के सामने होती है वह एक प्रतिमा है;

(स) प्रतिमा उस घटना का जिसकी वह प्रतिमा है, किसी रूप में प्रतिनिधि या प्रतीक होती है।

(अ) में विश्वास करने के लिए साधारण मनुष्य को प्रेरित करनेवाला मुख्य हेतु वही काल-सम्बन्धी हेतु है जो पहले बताया जा चुका है, अर्थात् यह कि स्मृत घटना अतीत में घटी होती है, अब बीतकर समाप्त हो चुकी होती है, और वर्तमान से संबंध रखनेवाली अन्य घटना (स्मरण) का अंश नहीं हो सकती। हमें (ब) में विश्वास करने के लिए प्रेरित करनेवाला मुख्य हेतु हमारा यह विश्वास करना नहीं है कि यदि घटना स्वयं हमारे मन के सामने नहीं है तो जो मन के सामने है उसे एक प्रतिमा होना चाहिए, हालांकि ऐसा मान लेने का लोभ हमें हो सकता है। हेतु इससे सीधा है : वह यह है कि 'प्रतिमा' से सामान्यतः हमारा मतलब उस तरह की चीज से होता है जो स्मरण करने समय हमारे मन के सामने होती है। यह 'प्रतिमा' की परिभाषा के रूप में नहीं कहा गया है, क्योंकि विभिन्न कारणों से यह परिभाषा हो ही नहीं सकती। बात स्पष्टतः यह है कि सामान्यबुद्धि के स्तर पर हम 'अर्थ' में परिभाषाओं से काम नहीं करते क्योंकि उन्हें स्मरण देना अधिक

आसान होता है और प्रायः उनसे भी हमारा प्रयोजन पूरा हो जाता है। अतः यह कहना कि प्रतिमा उस तरह की चीज है जो स्मरण करते समय हमारे मन के अर्थ होती है, 'प्रतिमा' की परिभाषा देना नहीं है, बल्कि केवल यह बताना है कि 'प्रतिमा' शब्द से प्रयोग करनेवाले का सकेत किसकी ओर होता है।

यदि आपको कोई ऐसा व्यक्ति मिलता है जिसके साथ बताने का यह तरीका काम नहीं करता तो आपको कोई अन्य तरीका अपनाना होगा : आप उसे यह कल्पना करने की कहे कि एक बरबर टाइप की मशीन पर टक-टक कर रहा है, और जब वह आपको यह कहे कि वह ऐसी कल्पना कर रहा है तब आप उसे बताइए कि अब उसके मन के अर्थ जो चीज है वही प्रतिमा है। दगरो प्रकट होता है कि प्रतिमाएँ केवल स्मृति में ही नहीं होती (क्योंकि वे कल्पना में भी होती हैं), और उसके लिए नायद आवश्यक भी नहीं होती (यदि आदमी का यह कहना सत्य हो कि आपका 'प्रतिमा' का अर्थ स्मृति के द्वारा बताना उसके लिए सहायक नहीं है); और फलतः 'प्रतिमा' की स्मृति के द्वारा परिभाषा नहीं दी जा सकती। परंतु तथ्य यह है कि अविन-तर लोगो की अधिकतर स्मृतियों में प्रतिमाएँ शामिल रहती हैं, कि प्रतिमा की हैसियत से स्मृति-प्रतिमा और कल्पना-प्रतिमा में कोई गुणात्मक अंतर नहीं होता। अतः (ब) को मानने का उनका हेतु केवल यह होता है कि 'प्रतिमा' उस तरह की चीज का नाम है जो (सदैव या प्रायः) स्मरण करते समय मन के सामने रहती है। उनसे यह पूछना कि उस तरह की चीज को प्रतिमा क्यों कहा जाता है, एक निरर्थक प्रश्न है। यह ऐसा ही होगा जैसे राष्ट्रीय सेवा-अधिनिष्ठों के अंतर्गत भर्ती किए गए लोगो को 'जबरी रगरूट' कहना स्वीकार कर लेने के बाद हम पूर्ण कि उन्हें जबरी रगरूट मानने का हमारे पास क्या हेतु है।

(स) अर्थात् स्मृति-प्रतिमाएँ किसी रूप में उन घटनाओं की प्रतिनिधि होती हैं जिनकी वे प्रतिमाएँ हैं, यह मानने के लिए हमारे हेतु भी काफी स्वाभाविक है : (म) पर विश्वास करना वास्तव में (अ) और (ब) पर विश्वास करने का स्पष्ट तार्किक परिणाम है। मैं यह नहीं कह रहा हूँ कि इनमें से कोई भी विश्वास सही (या गलत) है, बल्कि केवल यह कह रहा हूँ कि साधारण मनुष्यों के रूप में, अर्थात् ऐसे श्रेणियों में जब हम दार्शनिक नहीं रहते, हमारा शुकाव-स्मृति-विषयक इन या इनसे मिलते-जुलते विद्वानों की ओर रहता है। अब हम इनपर विचार करेंगे और यदि संभव हुआ तो यह निश्चित करेंगे कि वे सही है या गलत।

3. प्रतिमा-सिद्धांत

अपने सबसे सीधे रूप में प्रतिमा-सिद्धांत—यह सिद्धांत कि स्मरण-मूल घटनाओं का प्रतिनिधित्व करनेवाली प्रतिमाओं का मन के आगे आना है—स्पष्टतः एक द्वैतवादी सिद्धांत है, और इसका उत्कृष्ट रूप में प्रतिपादन डैविड ह्यूम ने किया है। 'अनुभव से हमें ज्ञात होता है कि जब कोई संस्कार एक बार मन पर पड़ चुका होता है तब पुनः वह एक प्रत्यय के रूप में मन में प्रकट होता है, और ऐसा दो तरीकों से हो सकता है : एक यह कि दुबारा प्रकट होने पर वह अपनी पहली सर्जिवता को काफी बड़ी मात्रा में बनाए रखता है और संस्कार तथा प्रत्यय के बीच की किसी अवस्था में होता है, तथा दूसरा यह कि उसकी वह सर्जिवता पूर्णतः लुप्त हो जाती है और वह एक पूर्ण प्रत्यय बन जाता है। जिस शक्ति से हमारे संस्कारों को पहले तरीके से पुनरावृत्ति होती है वह स्मृति कहलाती है और दूसरी शक्ति कल्पना है।' अतः स्मृति और कल्पना के दत्त इस बात में समान होते हैं कि वे प्रतिमाएँ (ह्यूम के 'प्रत्यय') अर्थात् मूलतः अनुभूत घटनाओं के प्रतिबिम्ब हैं, पर उनमें अंतर यह है कि स्मृति-प्रतिमाओं में एक सर्जिवता होती है जो कल्पना में नहीं होती। ह्यूम ने एक अन्य अंतर यह बताया है कि स्मृति मूल घटनाओं के क्रम को बनाए रखती है, परन्तु कल्पना में यह जरूरी नहीं होता। यदि मैं पिछले सप्ताह की आक्सफोर्ड से लन्दन तक की मोटर-यात्रा का स्मरण करूँ, तो मेरी स्मृति-प्रतिमाएँ मुझे उस दिशा में यात्रा करते हुए प्रस्तुत करेंगी जिसमें मैंने वस्तुतः यात्रा की, अर्थात् यात्रा के गुरु के क्षणों में मुझे आक्सफोर्ड के निकट और बाद के क्षणों में उससे दूर दिखाएंगी। पर यदि मैं किसी अनुभव को कल्पना मान कर रहा हूँ तो मेरे लिए लन्दन से आक्सफोर्ड की यात्रा की कल्पना उतनी ही आमान होगी जितनी आक्सफोर्ड से लन्दन की यात्रा की, और मेरी प्रतिमावली इससे भी कम क्रमबद्ध हो सकती है : यात्रा-मार्ग पर मैं दिशा का या स्थानों की समीपता का बिस्कुल भी विचार न करते हुए एक स्थान से किसी भी अन्य स्थान को जा सकता हूँ। कल्पना 'मूल संस्कारों के क्रम और रूप से बंधी हुई नहीं होती; जबकि स्मृति इस बात में एक तरह से बंधी हुई होती है और मूल में परिवर्तन करने की शक्ति से रहित होती है।' ²

इस प्रकार स्मरण ऐसी प्रतिमाओं के मन के सामने आने की क्रिया है जो

1. ट्रोडिङ ऑफ ह्यूम नेचर, I, 1, 3।

2. ट्रोडिङ ऑफ ह्यूम नेचर, I, 1, 3।

(1) मूल यानी स्मृत घटना के क्रम को बनाए रखती है और (11) सजीवता नो मूल अनुभव की अपेक्षा कम पर कल्पना की प्रतिमाओं की अपेक्षा अधिक माना है युक्त होती है। यह वर्णन कितना सतोपप्रद है ? क्या यह मुझे यह निश्चय करने में समर्थ बनाता है कि एक विशेष अनुभव स्मरण का ही है, न कि कल्पना का, जिसके भ्रमवशा स्मृति मान लिए जाने का स्पष्टतः सबसे अधिक खतरा रहता है ? क्या ह्यूम के द्वारा बताई गई दो भेदक विशेषताएं वास्तव में हमें दोनों में फर्क करने में समर्थ बनाती है ?

पहली विशेषता निश्चय ही हमें समर्थ नहीं बनाएगी, और ह्यूम ने स्वयं ही ऐसा कहा भी है¹ 'अतः साक्ष्य के आधार पर मैं नहीं कह सकता कि प्रतिमाओं की एक शृंखला मूल के क्रम को बनाए रखती है या नहीं, स्वयं प्रतिमाओं के निरीक्षण मात्र में मैं नहीं बता सकता कि क्रम बरकरा गया है या नहीं। यह मालूम करने के लिए मुझे प्रतिमाओं को मूल के सामने रखना होगा और प्रत्येक के क्रम को मिलान करना होगा। पर ऐसा मिलान करने के लिए मुझे मूल को साक्षात् स्मरण करने में समर्थ होना चाहिए, जो कि प्रस्तापीन सिद्धांत से नामजस्त नहीं रखता, और उस दशा में मैं ये दोनों बातें एक साथ मानने की वेतुकी स्थिति में पड़ जाऊंगा—कि स्मरण सदैव मूल का प्रतिनिधित्व करनेवाली प्रतिमाओं का मन में अनुभव करना होता है और कि जो स्मृति बताई जाती है उसके वास्तव में स्मृति ही होने की पुष्टि करने के लिए मुझे आवश्यक रूप से मूल के साथ सीधे पुनः परिचय के द्वारा स्मरण होना चाहिए। यह मानना कि स्मृति सदैव एक ही तरह की होती है (अर्थात् प्रतिमाओं के रूप में होती है) और साथ ही यह भी मानना कि स्मृति सदैव एक तरह की नहीं होती, स्वतोव्यापाती है (यदि जतीत मूल के साथ पुनः परिचय संभव होता, तो ऐसा न होता)। ह्यूम ने यह बात बिल्कुल स्पष्ट रूप से देल ली थी और वह यह कहकर इस स्वतोव्यापात से बचा रहा कि मर्दा ऊपर (1) सही है—स्मृति-प्रतिमाएँ अवश्य ही मूल क्रम को बनाए रखती हैं—तथा इसका हम स्मृति की एक भेदक विशेषता के रूप में प्रयोग नहीं कर सकते, क्योंकि 'जतीत सत्कारों का इस प्रयोजन से प्रत्याख्यान करना कि उनकी हम अपने वर्तमान प्रत्ययों में तुलना कर सकें और यह देख सकें कि उनका क्रम बिल्कुल यथातः संभव है।'

फलतः ह्यूम स्वयं की (11) में बताई हुई इस दूसरी विशेषता का आध

लेने के लिए बाध्य पाता है कि स्मृति की स्मृति के रूप में पहचान उसके अन्दर रहने वाली सजीवता की मात्रा से करनी है : 'इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि स्मृति का कल्पना से अंतर उसके अधिक बलवती और अधिक सजीव होने में है'। एक आदमी साहसिक कर्मों के किसी अतीत वृत्त्य की कल्पना में अपनी कल्पनाशक्ति को लगा सकता है, परन्तु यदि कल्पना के प्रत्यय स्मृति की अपेक्षा कुछ निर्बल और अस्पष्ट न हो तो इसे इसी तरह के स्मरण से बलम पहचानने की कोई संभावना नहीं होगी।¹ यहाँ ह्यूम ने स्वयं को अनेक उलझनों में फँसा दिया है, जिन्हें सुलझाना हमारा काम इसलिए नहीं है कि हम ह्यूम के सिद्धांत को केवल अनुपगतः ही से रहे हैं। परन्तु यदि 'सजीवता' से ह्यूम का अभिप्राय वही है जो प्रतीत होता है, तो निश्चय ही यह स्मृति की पहचान कराने के लिए पर्याप्त विशेषता नहीं होगी, और उसके लिए एक आवश्यक विशेषता के रूप में उपयोगी होने का इसका दावा भी सदिग्ध है। अपने ग्रंथ में ह्यूम ने कही भी 'सजीवता' की परिभाषा नहीं दी है, पर जहाँ भी उसने इसकी व्याख्या की है, ऊपर के उद्धरण में लक्षित रूप में ही की है, जिससे यह मुझसे मिलता है कि अधिक सजीवता का मतलब विस्तार की बातों का अधिक उज्ज्वल, अधिक स्पष्ट और अधिक निश्चित होना है, और कि स्मृति-प्रतिमाएँ कल्पना की प्रतिमाओं की अपेक्षा कम धुँधली होती हैं, इत्यादि। अब, सजीवता का इस अर्थ में निश्चय ही स्मृति के पर्याप्त चिह्न के रूप में उपयोग नहीं किया जा सकेगा, क्योंकि सजीवता की निर्धारित मात्रा (जो भी वह हो) वाली प्रतिमा के साथ अतीतत्व का कोई चिह्न नहीं होता। सजीवता स्वतः ही इस बात की सूचक बिल्कुल भी नहीं है कि प्रतिमा किसी पिछले अनुभव की प्रतिनिधि है। कहने का अभिप्राय यह है कि यह सही मान लेने के बावजूद भी कि स्मरण मन में सजीव प्रतिमाओं का आना है, यह नहीं कहा जा सकता कि स्मरण में केवल इतना ही होता है। स्मृति-प्रतिमाओं के लिए यह जरूरी है कि उनमें सजीवता के अतिरिक्त कोई और भी विशेषता हो, और अतीत की ओर विशेष रूप से संकेत करने वाली यह विशेषता ही स्मृति की प्रतिमाओं के रूप में उनकी पहचान कराने वाली होगी।

दूसरी बात, यह कहना भी सत्य नहीं है कि सभी स्मृतियाँ सजीव होती हैं, या कि सभी स्मृति-प्रतिमाएँ किसी भी कल्पना-प्रतिमा से अधिक सजीव होती हैं। हममें से अधिकतर को यह अनुभव हो चुका होगा कि हमने जिस चीज के बारे में

यह ममता या कि हम उसका स्मरण कर रहे हैं वह वास्तव में कभी हुई हो नहीं
 यानी असत् में हम उसकी कल्पना कर रहे थे। इसी प्रकार हमसे
 को यह अनुभव भी हो चुका होगा कि जिसके बारे में हम सोच रहे हैं वह
 में हुआ या नहीं, इस संबंध में हम अनिश्चय रहता है—अर्थात् हम नहीं बता सकते
 कि हम अब स्मरण कर रहे हैं या कल्पना। ये दोनों ही अनुभव, एक यह सोच
 कि हम स्मरण कर रहे हैं जबकि हम केवल कल्पना कर रहे होते हैं (और इस
 उल्टा) और दूसरा इस बारे में संदेह में होना कि हम स्मरण कर रहे हैं जब
 कल्पना, सबसे अधिक आसानी से उन चीजों को लेकर होते हैं जिनका होना
 होना किसी को बहुत ही ज्यादा पसंद या नापसंद होता है। जिस सैनिक ने
 उत्कट अभिलाषा यह होती है कि एक युद्ध में कोई एक बहादुरी का काम उससे हो
 गया होता, उसके लिए यह सोचना आसान होता है कि उसने वह काम किया या
 यहाँ तक कि भ्रंत में संभवतः उसे यह निश्चय हो जाएगा कि उसने वह काम किया
 या, या उसे संदेह हो जाएगा कि उसने वह काम किया था अथवा नहीं। जो
 व्यक्ति अंतर्मुखी होने के साथ-साथ कायर भी है उसके लिए भी, दुर्भाग्य से, अपने
 ही कायरतापूर्ण व्यवहार की बातें सोचते-सोचते अंत में यह समझने की स्थिति
 पहुँच जाना जाना है कि वह अपने एक कायरतापूर्ण काम का स्मरण कर रहा है
 जबकि वास्तव में वह उनकी कल्पना मात्र कर रहा है। स्वयं ह्यूम को इस बात
 की पर्याप्त जानकारी हो चुकी थी कि स्मृति-प्रतिमाओं की सजीवता घटते-घटते
 कल्पना-प्रतिमाओं से भी नीचे जा सकती है,¹ परंतु प्रतीत होता है कि इसके
 इस परिणाम का सामना उसने नहीं किया कि सजीवता न केवल स्मृति का
चिह्न होने के लिए अपर्याप्त है, बल्कि अनावश्यक भी है। लगता है कि
 इस विश्वास से कि हममें से अधिकांश लोगों के लिए अधिकांश स्मृति-
 प्रतिमाएँ अधिक कल्पना-प्रतिमाओं से अधिक सजीव होती हैं, उसे भ्रमण
 यह विश्वास हो गया कि (और यह निश्चित रूप से गलत है) दोनों में अंतर
 सजीवता का है।

जैसा कि हम देख चुके हैं, यदि यह सत्य भी हो, हालांकि ऐसा है नहीं, कि
 सभी स्मृति-प्रतिमाएँ कल्पना की प्रतिमाओं से अधिक सजीव होती हैं, तो भी यह
 स्वतः यह बताने के लिए पर्याप्त नहीं होगा कि वे स्मृति की प्रतिमाएँ हैं। स्मृति

का जो विशिष्ट लक्षण है वह फिर भी उनमें नहीं आया।¹ यह वास्तव में स्मृति-विषयक मोघे-मावे द्वैतवाद की एक मौलिक कठिनाई है जो छूम के सिद्धांत में अच्छी तरह उभर आती है। यदि स्मरण का मतलब किसी एक प्रकार की प्रतिमाओं का मन में प्रकट होना मात्र है, तो जानने का दावा करना तो दूर, यह माना ही क्यों आए कि वे अतीत की ओर सकेत करती हैं ? किसी अनुभव को स्मृति निर्धारित करने के लिए एक कसौटी के रूप में सजीवता का उपयोग करने में समर्थ होने के पहले कम से कम बागमनात्मक रूप में यह स्थापित हो जाना चाहिए कि स्मृति के अनुभवों में यह सजीवता हानी है, और ऐसा होने के लिए कम से कम कुछ मामलों में असली स्मृति-अनुभवों को अलग पहचानने का कोई अन्य तरीका हमें उपलब्ध होना चाहिए। परन्तु यदि स्मरण करना ऐसी प्रतिमा का अनुभव करना मात्र है जो वास्तव में अपने मूल का प्रतिनिधित्व करती है, हालांकि हमारे पाम दम बात की पुष्टि करने का कोई साधन नहीं होता कि वह उसका प्रतिनिधित्व करती ही है, तो हमारे पाम स्मृति-अनुभवों को पहचानने का कौन-सा तरीका बचता है ? हमका उत्तर यह है कि स्मृति का केवल प्रतिमाओं में विरलेषण करने में बान पूरी नहीं होती। हमारे इतना तक मान लेने का स्पष्टीकरण देने के लिए कि हमारे अनुभवों में कुछ स्मरण के अनुभव हैं, इस तथ्य का कोई कारण बताना आवश्यक है कि कुछ प्रतिमाओं में अतीत की ओर सकेत दिखाई देता है जबकि कुछ में नहीं। और यदि स्मृति को प्रमाणीकृत करना है, अर्थात् यदि यह मानने का कोई आधार प्राप्त करना है कि कम से कम कुछ स्मृतियाँ सत्य हैं, तो स्वयं प्रतिमाओं से बाहर प्रमाणीकरण का कोई उपाय उपलब्ध होना आवश्यक है। वास्तव में किन्हीं प्रतिमाओं का अनुभव करके और

1. छूम को पढ़नेवालों को याद होगा कि ट्रीस्टिज के विभिन्न स्थलों से (विशेषतः I, 3, 8 के अंतिम अंश और I, 3, 7 के परिशिष्ट की दो टिप्पणियों से), सजीवता का मेरे द्वारा ऊपर दिए हुए अर्थ से भिन्न अर्थ होने का सुझाव मिलता है। उनमें छूम यह कहने का प्रयत्न करता प्रतीत होता है कि 'सजीवता' से उनका अभिप्राय तीव्रता या विस्तृत बातों की स्पष्टता से न होकर वास्तविक प्रतीत होने, असली या प्राप्रापिक होने के गुण से है। यह अर्थ सत्कारों और प्रत्ययों के बारे में छूम के सामान्य सिद्धांत को जितना वह अन्यथा है उससे अधिक सत्य लगनेवाला तो बना देगा, पर स्मृति के मामले में यह उसे कोई बिगड़ लाभ नहीं पहुंचाता। कारण यह है कि उसे फिर भी इस कठिनाई का सामना करना पड़ेगा कि एक असली प्रतीत होनेवाली प्रतिमा को अतीत को आर सकेत करनेवाली क्यों माना जाए, इसका कोई हेतु नहीं दिखाई देता। निश्चय दो स्मृति-प्रतिमाओं को अतीत को ओर सकेत करनेवाली समझा जाता है, और इसलिख परंपरागत अर्थ करने से छूम के सिद्धांत में जो दोष आ जाता है वह इस वैकल्पिक अर्थ से दूर नहीं होता।

उनके अनुभव से यह अनुमान करके कि अतीत में अवश्य ही यह अनुभव हुआ होगा जिसके ने प्रतिमाएँ प्रतिनिधि हैं, कोई आदमी स्मरण नहीं करता; और यदि कोई ऐसा अनुमान करता ही है तो उसमें कोई वैधता नहीं होगी।

• सुपरिचितता-सिद्धांत

अब हम एक ऐसे सिद्धांत पर आते हैं जो ऊपर चर्चित सिद्धांत के समान है, पर ह्यूग के सिद्धांत में दोष पड़नेवाली त्रुटि को दूर करने का प्रयास भी करता है। इस सिद्धांत का बर्टेंड रसेल ने अपने 'दि अनैलिसिस ऑफ माइन्ड' (मन का विश्लेषण) नामक ग्रन्थ (लेक्चर IX) में बहुत स्पष्ट प्रतिपादन किया है। इसके अनुसार स्मृति-प्रतिमा की अन्यो में पहचान उसके साथ रहनेवाली सुपरिचितता की अनुभूति से होती है। सुपरिचितता की यही अनुभूति, जो अपने अस्पष्टतम रूप में यह अनुभूति है कि 'यह पहले कही हो चुका है,' हमें स्मृति के लिए आवश्यक अतीतत्व का बोध करानी है। इस प्रकार, स्मरण करना (i) सुपरिचितता की इस अनुभूति में युक्त एक प्रतिमा का मन में प्रकट होना है और (ii) सुपरिचितता की अनुभूति आश्रय पर यह विश्वास करना है कि 'यह', अर्थात् प्रतिमा और स्मरण की हुई घटना दोनों, अतीत में सम्बन्ध रखती है।¹ रसेल का सुपरिचितता की अनुभूति और उसपर आधारित विश्वास के मध्य अंतर करने की आवश्यकता पर जोर देने का कारण उसकी यह इच्छा प्रतीत होती है कि पशु, जैसे अपने अस्तबल की ओर लौटना हुआ घोड़ा, के अन्तर भी, जिसमें कि विश्वास करने की योग्यता होने की बात वह नहीं मानता, ऐसी अनुभूति का होना माना जाए।² यह एक बहुत ही विषादास्पद अंतर प्रतीत होता है और हमारे प्रयोजन के लिए तो बिल्कुल ही अनावश्यक है, क्योंकि मनुष्य के मामले में सुपरिचितता की अनुभूति का एक अंश निश्चय ही यह विश्वास होता है कि 'यह पहले कही हो चुका है' (निस्संदेह ऐसा हो सकता है कि वह दृढ़ विश्वास न हो बल्कि बहुत ही निर्बल विश्वास यानी आशंका मात्र हो)। अतः ऊपर (i) और (ii) के अंतर की हम उपेक्षा कर सकते हैं, और सुपरिचितता की अनुभूति के अंदर ही विश्वास के अंश को शामिल मान सकते हैं, भले ही विश्वास कितना ही निर्बल और अस्पष्ट क्यों न हो।

1. दि अनैलिसिस ऑफ माइन्ड, लेक्चर IX, पृ० 179-80।

2. लेक्चर IX, पृ० 169।

तब इस सिद्धांत के बारे में क्या कहा जाए ? पहली बात, इससे इन्कार करना संभव नहीं लगता कि हमारी स्मृति-प्रतिमाओं के साथ सुपरिचितता की यह अनुभूति अवश्य ही जुड़ी होती है, और कि यही बात उन्हें अन्य प्रतिमाओं से अलग करती है। निश्चय ही यह बात प्रतिमाओं तक सीमित नहीं होती : हम इंद्रियानुभव में भी ऐसा महसूस कर सकते हैं कि गाड़ी में सामने बैठे व्यक्ति का चेहरा या जिस गांव से होकर हम गुजर रहे हैं वह कुछ सुपरिचित-सा लगता है, और फिर हम इस अनुभूति से परेदान होकर अंत में ध्यायद उस चेहरे या गांव को पहचानने में समर्थ हो जाते हैं—यह पहचान स्मरण ही है। जब मुझे किसी स्थान पर ले जाकर यह पूछा जाता है कि 'क्या तुम्हें इसका स्मरण है ?' तब मैं चारों ओर देखकर ऐसी चीज ढूँढता हूँ जो मुझे सुपरिचित लगे। यदि ऐसी कोई चीज मुझे नहीं मिलती, तो मेरा उत्तर यह होगा कि मुझे स्मरण नहीं है। फिर, उन मामलों में जिनमें मैं समझता हूँ कि मुझे किसी चीज का स्मरण हो रहा है पर वास्तव में उस चीज की मैं कल्पना मात्र कर रहा होता हूँ, सुपरिचितता की अनुभूति ही भ्रम का कारण होती है। होता यह है कि ऐसे मामलों में 'कम, ऐसा हो गया होता,' इस अभिलाषा से प्रेरित होकर मैं पहले इतने अधिक बार उसकी कल्पना कर चुका होता हूँ कि प्रतिमाएं स्वयं मेरे लिए सुपरिचित हो जाती हैं और मैं यह भूल जाता हूँ कि यह तो मेरी अभिलाषा है (क्योंकि हम बड़ी आसानी से उन चीजों को भूल जाते हैं जिन्हें हम भूलना चाहते हैं), जिसका फल यह होता है कि मैं उसके स्मृति होने में सचमुच विश्वास कर लेता हूँ—अथवा विकल्पतः यह फल होता है कि मैं स्मरण कर रहा हूँ या नहीं, इस बारे में मुझे सचमुच संशय हो जाता है।¹

1. यद्यपि परंपरा के अनुसार मैं इस ग्रंथ में 'सुपरिचितता' शब्द का प्रयोग करता जा रहा हूँ, तथापि मुझे स्मृति-प्रतिमाओं के साथ जुड़ी हुई विभिन्न अनुभूति के लिए इसके उपयुक्त होने में संदेह है। कम से कम अपने अनुभव से मुझे ऐसा लगता है कि यह अनुभूति उस अनुभूति से सर्वथा भिन्न है जो मुझे तब होती है जब किसी व्यक्ति से मुलाकात होने पर मुझे उसका चेहरा सुपरिचित लगता है। इस वादवाले मामले में मेरा यह दावा नहीं होता कि मैं स्मरण कर रहा हूँ (परेशानों यह होता है कि मैं स्मरण करना चाहता हूँ पर कर नहीं सकता), और इसमें जो सुपरिचितता की अनुभूति होती है वह यह विश्वास मात्र (जो दृढ़ विश्वास से लेकर आसंका तक किसी भी मात्रा का हो सकता है) प्रतीत होता है कि वह चेहरा मेरे अतीत अनुभव में कहीं आया अवरय है, हालांकि इस समय मुझे उसका स्मरण नहीं हो पा रहा है। इसके विपरीत, स्मृति-प्रतिमा के साथ सुपरिचितता की यह अनुभूति नहीं होती, बल्कि सही होने की अनुभूति होती है। मैं सोचता हूँ कि केवल उन्हीं प्रतिमाओं को मैं सुपरिचितता की अनुभूति से युक्त अनुभव करता हूँ जो 'कब और कहाँ देखा था', ऐसा याद न पड़नेवाले चेहरे को देखने से

३. इस सिद्धांत के विरुद्ध आपत्तियाँ

कभी-कभी इस सिद्धांत के विरुद्ध यह आपत्ति की जाती है कि स्मृति को सुपरिचितता के द्वारा नहीं समझाया जा सकता, क्योंकि सुपरिचितता में स्मृति पहले से शामिल है। अब, बात को उस तरह से कहना, यानी यह कि सुपरिचितता में स्मृति पहले से शामिल है, इस तथ्य को छद्मरूप में प्रकट करना है कि यहाँ दो आपत्तियाँ हैं, जिनमें एक-दूसरी से अलग रखना आवश्यक है, और जिनमें से कोई भी वैध नहीं है। पहली आपत्ति यह है कि स्मृति का प्रत्यय सुपरिचितता के प्रत्यय का कम से कम एक अंश है, कि 'यमुकं भोजं सुपरिचितं है' कहने से किसी का जो अभिप्राय है, उस समझाने के लिए उसके अनायास वह कुछ और नहीं कह सकता कि उसे उसका स्मरण है या उसे लगता है कि उसे उसका स्मरण (चाहे वह अस्पष्ट हो क्यों न हो) है; और यदि सुपरिचितता के प्रत्यय में स्मृति का प्रत्यय एक आवश्यक तत्व के रूप में समाविष्ट है, तो कोई स्मृति की सुपरिचितता के द्वारा परिभाषा नहीं दे सकता, क्योंकि यदि कोई परिभाषा चाकई जटिल है तो वह सुपरिचितता की स्मृति के द्वारा भी की जा सकती है। यह आपत्ति निरर्थक ही अबैध है, क्योंकि यह मानने का कोई भी हेतु नहीं है कि स्मृति का प्रत्यय सुपरिचितता के प्रत्यय का एक अंश है। सही प्रतीति का प्रतीति होता है कि जब मैं 'यह सुपरिचित लगता है' कहता हूँ तो मैं अपने मन में परिवर्तन किए बिना मैं यह भी कह सकता था कि 'मुझे लगता है कि मुझे इसका स्मरण है।' परन्तु चूंकि प्रस्तापीन सिद्धांत ठीक यही कह रहा है कि मैं जो कल्प एकाग्रता हूँ, इसलिए यह आपत्ति नहीं की जा सकती कि वह ऐसा कह रहा है। इस तथ्य में कि 'मुझे इसका स्मरण है' के स्थान पर 'यह सुपरिचित है' कहा जा सकता

गिस्तान-जुस्तो है, अर्थात् ये वे प्रतिभाएँ हैं जिनके बारे में मुझे यह विश्वास रहता है कि वे मेरे अनुभव में पहले आ चुकी हैं, पर मुझे स्मरण नहीं हो जाता कि कब ऐसा हुआ। निरुद्ध, निरुद्ध चेहरों के बारे में मुझे स्मरण रहता है कि उन्हें कब देखा था, वे भी सुपरिचित होते हैं। परन्तु मुझे शक है कि यहाँ जो 'सुपरिचित' से हमारा अभिप्राय भिन्न होता है। हमारा अभिप्राय यह नहीं होता कि ऐसे चेहरों को देखने के साथ यह विश्वास जुड़ा होता है कि हमने उन्हें पहले कहीं देखा है, और कि हम उन्हें देखने का स्थान और समय बता सकते हैं; क्योंकि स्पष्टतः ऐसा है नहीं। 'चेहरा सुपरिचित है' कहने से हमारा अभिप्राय यह होता है कि यदि हमसे प्रश्न जाय तो हम उसे पहचान सकते हैं या स्थिति के आधार पर उसके बारे में कई बातें बता सकते हैं। वास्तव में यदि कोई चेहरा इस अर्थ में सुपरिचित है, तो सामान्यतः हम कभी यह नहीं कहते कि यह सुपरिचित है : किसी को कभी यह नहीं लगता कि उसकी पत्नी का चेहरा सुपरिचित है।

, यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि 'मुझे इसका स्मरण है' 'यह सुपरिचित है' के अर्थ का अंश है, कि स्मृति का प्रत्यय सुपरिचितता के प्रत्यय का अंश है। जो आपत्ति की गई है वह गन्ती से यह मान लेने के कारण की गई है कि ऐसा निष्कर्ष निकलता है।

सुपरिचितता में स्मृति पहले से शामिल है, इस कथन में किसी हुई दूसरी आपत्ति अतीतत्व के प्रत्यय को लेकर है। अतीतत्व सुपरिचितता के प्रत्यय का एक स्वीकृत अंश है। परन्तु यदि स्मरण करना सुपरिचितता की अनुभूति के साथ प्रति-माओं का अनुभव करना है, तो हमें अतीतत्व का प्रत्यय प्राप्त ही क्यों से हो सके ? क्या अतीतत्व का प्रत्यय प्राप्त करने के लिए हमारा किसी पिछले अनुभव से कोई और अधिक सीधा मंजानात्मक संबंध नहीं होना चाहिए ? यह आपत्ति पहली की तरह यह नहीं कहती कि स्मृति सुपरिचितता के लिए उसके एक अंश के रूप में जरूरी है, बल्कि यह कहती है कि स्मृति सुपरिचितता के लिए उसकी एक पूर्व ज्ञान के रूप में जरूरी है : सुपरिचितता के प्रत्यय में एक अतीतत्व नाम का तत्व होता है, जिसे हम तब तक प्राप्त नहीं कर सकते, जब तक स्मरण, कम से कम कभी-कभी, सुपरिचितता की अनुभूति से युक्त प्रतिमाओं का अनुभव करने के अतिरिक्त भी कोई चीज न हो।

दो प्रकार से यह दिखाया जा सकता है कि यह आपत्ति भी अवैध है। पहला यह है कि हमारे मन में अतीतत्व के प्रत्यय के होने की बात जैसे स्वयं सुपरिचितता की अनुभूति के द्वारा नहीं समझाई जा सकती वैसे ही किसी पिछली घटना की साक्षात् जानकारी होने की बात के द्वारा भी नहीं समझाई जा सकती, वह तब भी वैसा ही रहस्यमय बना रहेगा जैसा पहले था। स्मृति की विलक्षणता यह नहीं है कि वह मेरे लिए अतीत को उत्पन्न करती है, बल्कि यह है कि वह उसे अतीत के रूप में उत्पन्न करती है। मार्कोनी के बारे में कहा गया है कि वह एक ऐसे रेडियो-सेट का निर्माण करने की उच्च आकांक्षा रखता था जो ध्वनि-तरंगों को उनके उत्सर्जन के बहुत बाद पकड़ सके, और शायद अंत में ईसा मसीह को पर्वत पर प्रवचन करते हुए पकड़ सके। ऐसा रेडियो थोड़ा के लिए अतीत को उत्पन्न करनेवाला होना, पर वह उसे अतीत के रूप में उत्पन्न न करता। यदि ऐसा सेट पर्याप्त माना में सवेदनशील और चयनक्षम होता तो थोड़ा जो कुछ सुनता उसमें कोई ऐसी विशेषता न होती जिसके आधार पर वह मानता कि वह शब्दों को स्टूडियो में कही उनके बोले जाने के एक या अधिक सेकंडों के बाद नहीं सुन रहा है। इसी प्रकार, यदि स्मरण किसी पिछले अनुभव के साथ किसी सीधे सज्जानात्मक संबंध का होना होता,

तो इससे बिल्कुल भी हमारे अंदर अतीतत्व के प्रत्यय के होने की बात का स्पष्टीकरण न होता। इस आधार पर कि यदि स्मृति की सुपरिचितता की पूर्वं शर्त न माना जाए तो कोई बात अस्पष्टीकृत रह जाएगी, यह दलील नहीं दी जा सकती कि स्मृति सुपरिचितता की पूर्वं शर्त है। हाँ, यदि स्मृति की सुपरिचितता की पूर्वं शर्त मानने से उस बात का स्पष्टीकरण हो जाना है, तो बात असंग है; पर, जैसा कि हम अभी देख चुके हैं, तब जो स्पष्टीकरण प्राप्त होगा वह कोई अधिक अच्छा स्पष्टीकरण बिल्कुल नहीं होगा।

6. अतीत का प्रत्यय इन्द्रियानुभविक है।

दूसरी बात, यह मानते हुए भी कि अतीतत्व सुपरिचितता के प्रत्यय का एक आवश्यक अंग है, मैं समझता हूँ कि हम स्मृति का आश्रय लिए बिना उसका स्पष्टीकरण दे सकते हैं। तब यह है कि कोई आदमी अतीतत्व के प्रत्यय को ठीक उसी तरीके से प्राप्त कर सकता है, जिससे वह नाश के प्रत्यय को प्राप्त करता है, और यह तरीका इन्द्रियानुभविक अर्थात् उसके एक उदाहरण की देखने का है। जब कोई लाल वस्तुओं को हमें बताता है और उनका हरी या नीली वस्तुओं से, छेदनेवाली चीजों से, धोर मचानेवाली चीजों इत्यादि से अंतर करता है, तब हमें लाल का प्रत्यय प्राप्त होता है। इसी तरह यदि हमें अतीतत्व के उदाहरण दिखाई दें, जिनका अन्य प्रत्ययों के उदाहरणों से पर्याप्त अंतर हो, तो हमें अतीतत्व का प्रत्यय प्राप्त हो सकता है। निश्चय ही, अतीतत्व के उदाहरण हमें बराबर मिलते रहते हैं, जैसे तब जब हमें समय के गुजरने का बोध रहता है। यह कहना कि कोई चीज अतीत हो गई है, यह कहने के बराबर है कि वह किसी अन्य चीज के पहले हुई; और अब भी हम कोई गति देखते हैं, जैसे एक बिल्ली को फर्श पर चलते हुए, तब हम किसी चीज के किसी अन्य चीज से पहले होने का बोध होता है। नेत्रविज्ञानी चाहे जो कहता हो, हम ऐसे मामले में अवश्य ही अविच्छिन्न गति को देखते हैं, अर्थात् एक निदिष्ट वर्तमान के अंदर हमें एक सीमित कालावधि का बोध होता है जिसके अंदर बिल्ली दाहिनी ओर से बाईं ओर को निकलती है। हमारी चेतना के लिए वर्तमान एक केमरा के शटर की क्षणिक क्लिक की तरह बसबस अवधि वाला नहीं होता। उसकी एक सवेष्ट अवधि होती है जिसके अंदर हमें इस बात की चेतना होती है कि एक अवस्था दूसरी के पहले रही, अर्थात्, दूसरे नब्बों में, जिसके अंदर हमें अतीतत्व के एक उदाहरण का बोध होता है।

निस्संदेह, इस सबेद्य अवधि के पक्ष में बहुत ही अधिक दावा किया गया है, जिससे इसका तकनीकी नाम 'प्रतीत वर्तमान' दुर्भाग्य से उचित-सा लगने लगा है, परन्तु इसके अस्तित्व से इन्कार करने का कोई आधार नहीं दिखाई देता। इस अवधि की लंबाई कितनी होती है, अलग-अलग व्यक्तियों के लिए इस लंबाई में कहां तक अंतर हो सकते हैं, अथवा एक ही व्यक्ति के लिए जागरूकता की विभिन्न अवस्थाओं में इसमें कहां तक अंतर हो सकते हैं, इत्यादि प्रश्न दार्शनिकों के न होकर मनोवैज्ञानिकों की दिलचस्पी के प्रश्न हैं। परन्तु इस तथ्य से कि इस अवधि की लंबाई बदलती अवश्य है और कि एक अनिश्चय-ग्रस्त सीमावर्ती क्षेत्र है जिसे न स्मृति के बजाय वर्तमान प्रत्यक्ष को ही स्पष्टतः दिया जा सकता है और न वर्तमान प्रत्यक्ष के बजाय स्मृति को, यह प्रकट होता है कि वर्तमान के अनुभव और अतीत की स्मृति के बीच अंतर क्रमिक विलयन का है, और कि कोई कहां पर विभाजन-रेखा खींचता है, यह एक सुविधा या परिपाटी की बात है। घटे का बजना सुनते समय हो सकता है कि मैं पहली चोट की आवाज को सुनते-सुनते ही दूसरी चोट की आवाज को भी सुनने लगूँ, यदि कोई व्यक्ति मुझसे कुछ कहता है तो हो सकता है कि मेरा ध्यान उधर न होने के कारण मैं उसकी बात न सुन पाऊँ और इसलिए मैं उसे बात दोहराने के लिए कहूँ, और फिर भी उसके दोहराने से पहले ही मैं उसकी बात को पकड़ने में समर्थ हो जाऊँ। एक पुस्तक को पढ़ते समय किसी वाक्य का जो भाग मैं एक ही बार में ग्रहण कर सकता हूँ वह अन्य बातों के अलावा मेरी पकान की मात्रा, पुस्तक में मेरी रुचि की मात्रा तथा मेरे लिए पुस्तक की कठिनाई की मात्रा पर भी निर्भर करेगा—अर्थात् मेरे स्मृति पर आश्रित होने की मात्रा अवस्थाओं के बदलने के साथ बदलती रहेगी।

निश्चय ही, जिस तरह लालिमा का प्रत्यय प्राप्त होता है उसी तरह, अर्थात् इन्द्रियानुभव से, अतीतत्व का प्रत्यय प्राप्त होता है, यह कहने का मतलब यह नहीं है कि दोनों में अवस्था दोनों की प्राप्ति की अवस्थाओं में कोई महत्त्व के अंतर नहीं है। अतीतत्व एक सर्व-व्यापक प्रत्यय है, जबकि लालिमा एक आनुप्राणिक प्रत्यय है, अर्थात् एक आदमी लाल के प्रत्यय को प्राप्त किए बिना ही अपना जीवन चला सकता है, जैसे तब जब वह अंधा हो या अंधा न होने पर भी उसने कभी न लाल वस्तु देखी हो और न उसकी चर्चा सुनी हो। उसका अनुभव एक बात में कम होगा, पर अन्य बातों में शायद ही उसपर कोई असर होगा। इसके विपरीत, जिस तरह का अनुभव हमें होता है उसके होने के लिए अतीतत्व बिल्कुल आवश्यक लगता है; जैसे कि मानो वह अनुभव के ढाँचे का ही अंश हो, न कि उस ढाँचे में

सजाए गए घटकों में से एक। किसी आदमी के अनुभव के समस्त घटक जो हैं उनसे भिन्न हो सकते हैं, परन्तु फिर भी उसका अनुभव एक मानवीय अनुभव रहेगा। लेकिन ऐसा नहीं हो सकता कि अनुभव का प्राक् और पश्चात् के कालिक ढाँचे के रूप में विन्यास भिन्न हो जाए और अनुभव फिर भी इस शब्द के प्रयुक्त अर्थ में अनुभव बना रहे। जो भी हो, इस बात से कि हमारे अनुभव का प्राक् और पश्चात् के ढाँचे में बिन्द्वस्त होना जरूरी है, इतिवृत्तत्व से अतीतत्व के प्रत्यय के प्राप्ति होने की बात का निवारण नहीं होता। अतः एक बार फिर यह बात बहो जाय कि अतीतत्व का सुपरिचितता के प्रत्यय का एक अर्थ होना एक ऐसा स्वीकृत तथ्य है, जिसका स्पष्टीकरण किसी अन्य प्रकार की स्मृति को सुपरिचितता की एक पूर्व शर्त बनाने की आवश्यकता के बिना ही दिया जा सकता है।¹

7. सुपरिचितता कोई गारंटी नहीं है।

इस प्रकार सुपरिचितता-विज्ञात अवश्य ही उन आपत्तियों से बच जाता है जिन्हें हमने ह्यूम का उदाहरण लेकर किसी भी ऐसे सरल विज्ञात के लिए पाठक पाया था जो स्मरण को मूल घटनाओं से सादृश्य रखनेवाली प्रतिमाओं का मन में आना बताता है। अब इसलिए जाता है कि सुपरिचितता-विज्ञात हमारे अतीतत्व के प्रत्यय का, हमारे यह मानने का कि अतीत का अस्तित्व है, और हमारे द्वारा कुछ ही प्रतिमाओं का, अन्यो का नहीं, उस विशिष्ट तरीके से अतीत के साथ संबंध किए जाने का जो स्मरण में अपनाया जाता है, स्पष्टीकरण निश्चय ही कर देता है। फिर भी, यह इस बात की कोई गारंटी नहीं देता कि कोई स्मृति सही है। इस तथ्य से कि मेरी प्रतिमाओं में से कुछ सुपरिचित महसूस होती है, जबकि अन्य नहीं, लाभ में यह दावा करूँ कि पहले मामले में मैं अपने अतीत की कोई बात स्मरण कर रहा हूँ, परन्तु अकेले इससे मेरी स्मृतियों के सत्य होने की कोई भी गारंटी नहीं मिलती। इसमें कोई हेतु इस बात का नहीं मिलता कि सुपरिचित लगनेवाली प्रतिमाओं की

1. सी० टी० बॉट ने अपने ग्रंथ 'भाइण्ड एंड इट्स प्लेस इन मेथर' पृ० 266-67 में ये दो परस्पर व्यावर्तक विकल्प बताए हैं: (1) अतीतत्व के प्रत्यय का मन इस कारण होता कि अतीतत्व प्रागनुभविक अर्थात् अनुभव के ढाँचे का अंग है और (2) इसका प्रतीति वर्तमान से प्राप्त इतिवृत्तविक प्रत्यय होना, जिनमें से दार्शनिक को एक चुनाव करना होगा। स्वयं बॉट का झुकाव (1) की ओर है। परन्तु इनके परस्पर व्यावर्तक होने की बात दूर ठीक रही, उन्हें विकल्प तक मानने के लिए उन्हें कोई हेतु नहीं बताया है।

मुझे विश्वास करना चाहिए और अन्यो का नहीं। फिर भी, स्पष्ट है कि हम सभी अन्यो के बजाय सुपरिचित लगनेवाली प्रतिमाओं का ही विश्वास करते हैं। यह बात तब विशेष रूप में स्पष्ट प्रकट होती है जब कोई किसी चीज का स्मरण करने का प्रयत्न करता है, परन्तु ऐसा करने में उसे बहुत ज्यादा कठिनाई हो रही होती है; और यह बात सभी प्रतिमाओं पर समान रूप से लागू होती है, चाहे उनका संबंध किसी भी ज्ञानेन्द्रिय से हो।

उदाहरणार्थ, मान लीजिए कि मैं किसी एक या अन्य कारण से किसी ऐसे आदमी का नाम याद करना चाहता हूँ जिसे मैं जानता था पर कई वर्षों से देखा नहीं है। शायद मैं उसकी दाबल-मूरत को साफ-साफ याद करने में, उन अनेक अवसरों को याद करने में जिनमें मेरा उससे संबंध रहा था, यह स्मरण करने में कि उसकी आवाज कैसी थी, हाथ मिलाने समय उसका हाथ कैसा चिपचिपा लगता था, उसकी साँम में आनेवाली हिलस्की की हलकी-सी गंध कैसी थी इत्यादि, सफल होऊँ और फिर भी उसका नाम याद न कर सकूँ। मैं एक के बाद दूसरा नाम याद करता हूँ, पर कोई भी नहीं जैचता और कोई भी सही नहीं लगता। शायद मुझे यह-निश्चित सनेगा कि वह ग से शुरू होनेवाला एक छोटा-सा नाम है या कि वह कानवाली-भाषा का-सा लगता है, परन्तु कोई भी भ्रम मुझे सही नाम पर नहीं पहुँचाता। यह एक सुझावदायक प्रयास करनेवाला अनुभव है जिसमें जितनी अधिक कोशिश करो-उतनी ही अधिक निराशा हाथ लगती है। तब एकाएक, जब मैं कोई कोशिश भी नहीं कर रहा होता, एक नाम मेरे मन में आता है और कितक की ध्वनि करना-ना स्थान पर ठीक बैठ जाता है—नाम ट्रीडगोल्ड था (कानवाली बिल्कुल सही, पर पहले भाग से थोड़ा कानवाली-जैसा लगता है; और पहला नदी बल्कि दूसरा भाग ग से शुरू होता है), यह एकदम ठीक बैठ जाता है और मुझे पक्का विश्वास है कि यह सही नाम है। अब, इस नाम का अन्य मुझे हुए और अस्वीकृत नामों से अंतर केवल यह है कि यह सही महसूस होता है जबकि अन्य नहीं। इससे मैं पूरी तरह आश्चर्य हो गया हूँ जबकि अन्यो में कतई नहीं। परन्तु यदि हम संशयालु हैं तो पछ सकते हैं कि सुपरिचितता की अनुभूति किस तरह की गारंटी देती है। निश्चय ही सर्वोत्तम गारंटी वह नहीं है, क्योंकि हम आसानी से ऐसे उदाहरणों को मोच सकते हैं जिनमें प्रतिमाओं के साथ अवश्य ही सुपरिचितता की अनुभूति थी और इसके बावजूद भी जिन घटना के स्मरण का हमारा दावा था वह कभी घटी ही नहीं। उदाहरणार्थ, सुपरिचितता की कसौटी से मैं पूर्णतः आश्चर्य हो सकता हूँ कि आदमी का नाम ट्रीडगोल्ड था, परन्तु फिर भी संभव है कि यह मतलब हो। हो सकता है कि ट्रीडगोल्ड उस

आदमी का नाम न रहा हो, वरन् उसके किसी निकट सहचर का रहा हो ।
 बराबर उसके साथ देखा हो और इसलिए दोनों के नामों में भ्रम हो गया हो।
 तब, यदि सुपरिचितता सर्वोत्तम गारंटी प्रदान नहीं कर सकती तो क्या वह स्मृति के
 मही होने की कम से कम काम चलाने के लिए उपयुक्त कसौटी प्रदान कर सकती
 है ? इस तथ्य से कि एक प्रतिमावली सुपरिचितता की अनुभूति से पुनः है, क्या हम
 यह अनुमान कर सकते हैं कि हमारे स्मरण का सही होना बहुत अधिक प्रभाव है।
 नहीं बात यह है कि ऐसा हम नहीं कर सकते, क्योंकि कुछ ऐसे उदाहरणों का हमारे
 पास होना आवश्यक है, जिनमें स्मृति-प्रतिमाएँ हो और ये दो शर्तें पूरी होती हों।
 (अ) हम जानते हों कि हमारा स्मरण सही है; (ब) प्रतिमाओं के साथ सुपरि-
 चितता की अनुभूति हो ।

यदि हमें ऐसे कुछ उदाहरण प्राप्त हो जिनमें ये दोनों शर्तें पूरी हुई हों, तो
 हमें हमें उन अन्य उदाहरणों में अपने स्मरण के सही होने की कुछ प्रभावशाली बातों
 का आधार मिल जाएगा, जिनमें केवल दूसरी शर्त पूरी होती हो। कहने का मतलब
 यह है कि प्रतिमाओं की सुपरिचितता से हमारे स्मरण के सही होने का कुछ प्रमाण
 उन बातों में मिलेगा जहाँ कम से कम कुछ बातों में न केवल हमें सुपरिचितता की
 अनुभूति हुई हो, अपितु हमें यह भी स्वतः रूप से प्राप्त हुआ हो कि हमारा स्मरण
 सही था। दुर्भाग्य से, यदि सुपरिचितता-सिद्धांत सही है तो शर्तें (अ) कभी भी पूरी
 नहीं होती, क्योंकि यदि स्मरण सुपरिचितता से युक्त प्रतिमाओं का अनुभव है तो
 किसी अन्य स्मरण से हम कैसे जान सकते हैं कि वह स्मरण सही है, और स्मरण की
 छोड़कर और कौन-सा उपाय यह जानने का है ? यह कठिनाई हमें उस आपत्ति की
 याद दिलाती है जो हमें सीधे-सादे प्रतिमा-सिद्धांत के पहले रूप के विरुद्ध
 उठाई थी ।¹

यह दलील दी जा सकती है कि यद्यपि सुपरिचितता का उक्त रूप में प्रस-
 भाव्यकरण नहीं हो सकता तथापि कम से कम दो अन्य तरीकों से यह समझ है ।
 पहले तरीके के अनुसार, जिसे हम अविध्योक्ति प्रणाली कह सकते हैं, यदि सुपरिचि-
 तता हमें सही अविध्योक्ति करने में समर्थ बनाती है तो उसका प्रसंभाव्यकरण हो
 जाता है । यदि मैं अपनी स्मृतियों को गंभीर मानकर अपनी अविध्योक्तियों को उनके
 ऊपर मान्यता करता हूँ, तो मैं तब की जपेक्षा कम गलतियाँ—खंडात्मक और व्याव-
 हारिक दोनों—करूँगा जब मैं उन्हें सही मानकर नहीं चलाता । उदाहरणार्थ, साध

मैं यह स्मरण करने का उचित रूप से दावा करूँ कि आजकल मोटर-कार इतनी तेज चाल में चलती हैं कि जो पदयात्री उनके सामने पड़े हैं उन्हें बाढ़ में मामने पड़ने का पड़नावा रहा अथवा वे जीवित रहे ही नहीं। यदि मैं इसे स्मृति को सही मानकर व्यवहार करता हूँ, तो संभवतः मैं अधिक जीवित रहूँगा, अन्यथा नहीं। जब सुपरिचितता ने युक्त स्मृति की सफलता उमके सही होने का कुछ प्रमाण है और मूल प्रमाण है।

जब मैं समझता हूँ कि कोई भी इस तथ्य से इन्कार करने की वेनुकी बात नहीं करेगा कि अतीत की स्मृतियों के अनुसार न चलनेवाले की अपेक्षा उनके अनुसार चलनेवाले के जीवन का मोटर-कार की चपेट में आकर अन हो जाना कम प्रमंभाध्य है, और मुझे भी इससे इन्कार करनेवाला नहीं समझना चाहिए। परन्तु यह स्पष्ट नहीं है कि इस प्रकार के तथ्य सुपरिचितता-सिद्धांत को वाकई पष्ट करते हैं। हम कोशिश यह कर रहे हैं कि स्मृति को सुपरिचितता की अनुभूति से युक्त प्रतिमाओं का अनुभव मानते हुए इस बात का कुछ प्रमाण जुटाएँ कि ऐसी स्मृतियाँ प्रायः (या केवल कभी-कभी ही) सही होती हैं। और प्रमाण यह मिलता है कि यदि ऐसी स्मृतियों का उपयोग कोई अपने भविष्य के निर्देशन में करे तो उसका भविष्य कम खतरनाक होता है। परन्तु इस प्रमाण का प्रयोग करना स्वयं ही स्मृति का एक उदाहरण है। प्रमाण के सब सग्रह, सब सिद्धांत, स्मृति पर आधारित होते हैं, जैसा कि किसी भी क्षेत्र में ज्ञान की प्राप्ति के एक सर्वथा निर्दोष तरीके को बनाने का प्रयत्न करते समय डेकार्ट ने पाया था और इसमें उसे दुःख हुआ था।¹ इस उदाहरण में, यदि मैं अपने इस विश्वास का औचित्य सिद्ध करने के लिए कि मेरी सुपरिचितता से युक्त स्मृति एक विशेष मामले में भविष्य के संबंध में मेरा मार्ग-प्रदर्शन करने में उपयुक्त और सहायक होगी, हेतु दूँ, तो मुझे पता चलेगा कि वह हेतु मेरा यह दावा करना है कि ऐसी स्मृतियाँ भूतकाल में मेरा पथ-प्रदर्शन करने में सहायक रही हैं। यहाँ भी स्मृति की विश्वसनीयता का मतलब स्मृति पर निर्भर करना है। जिस चीज को हम कोशिश कर रहे थे वह इस बात के प्रमंभाव्यीकरण की थी कि सुपरिचितता से युक्त स्मृति सही होती है, परन्तु निश्चय ही सुपरिचितता से युक्त स्मृति का एक और मामला पैदा कर देने मान में उसका प्रमंभाव्यीकरण नहीं होता। इससे तो केवल यह होता है कि हम एक अवस्था में फँस जाते हैं।¹ यदि स्मरण का मतलब केवल सुपरिचितता की अनुभूति से युक्त प्रतिमाओं का अनुभव करना है, तो स्मृति की सत्यता का इस तरीके से प्रमंभाव्यीकरण नहीं हो सकता।

सुपरिचितता-युक्त स्मृति के प्रसंभाव्यीकरण के लिए जो दूसरा तरीका सुझाया जा सकता है (और सुझाया गया है) उसे डायरी-प्रणाली कह सकते हैं। मैं देखता हूँ कि मेरी सुपरिचित लगनेवाली और सुपरिचित न लगनेवाली दो प्रकार की प्रतिमाओं में से पहली मेरी डायरी की प्रविष्टियों में संवाद रखती है जब कि दूसरी नहीं। अथवा अधिक सही यह कहना होगा कि पहले वर्ग में से कुछ संवाद रखती हैं (क्योंकि प्रत्येक चीज जिसे मैं स्मरण करता हूँ, चाहे मेरी डायरी में प्रविष्टि न हो), जबकि दूसरे वर्ग में से कोई भी संवाद नहीं रखती। मेरी डायरी मेरी स्मृतियों का मेरे अतीत से मिलान करने में मुझे समर्थ बनाती है और यह बताती है कि सब मिलाकर सुपरिचितता-युक्त प्रतिमाएं सही होती हैं, जबकि अन्य प्रतिमाओं के सही होने का अनुवाद देनेवाला कोई भी प्रमाण नहीं है। इस प्रकार मेरी डायरी की प्रविष्टियां मेरी स्मृति की सत्यता का प्रसंभाव्यीकरण करती हैं, और मेरी स्मृतियों तथा मेरी डायरी के मध्य संवादितता जितने अधिक समय तक जारी रहेगी और जितनी अधिक विस्तारयुक्त होगी, स्मृति की सत्यता की प्रसंभाव्यता उतनी ही अधिक होगी। यहाँ भी तथ्यों के बारे में कोई विवाद नहीं है। अपनी स्मृतियों को जाँचने के लिए हम अवश्य ही डायरियों और अन्य दस्तावेजों का प्रयोग करते हैं, और बदलती हुई, पर निश्चित की जा सकनेवाली सीमाओं के अंदर ऐसा करना पूर्णतः उचित है। परंतु यह तरीका भी सुपरिचितता-सिद्धांत के लिए सहायक नहीं है। कारण यह है कि स्मृतियों की जाँच के लिए प्रमाण के रूप में मेरी डायरी को प्रविष्टियां तब तक बेफार है जब तक मेरे पास यह मानने का हेतु न हो कि मेरी डायरी घटी हुई घटनाओं का सामान्य रूप से सच्चा दस्तावेज है। और अतः ऐसा मानने का मेरे पास स्मरण करने के अलावा और क्या आधार है—उदाहरणार्थ यह स्मरण करने के अलावा कि उस काल में मैं एक डायरी रखता था और उसमें सही प्रविष्टियां करने का भरसक प्रयत्न करता था? इसके आगे डायरी-प्रणाली के विरुद्ध आपत्तियां वही हैं जो भविष्यवृत्ति-प्रणाली के विरुद्ध हैं, और उन्हें दोहराया बेकार है।

अब हम उस बिंदु पर पहुँच गए हैं जहाँ हम देख सकते हैं कि यद्यपि सुपरिचितता-सिद्धांत उन अनेक आपत्तियों से बच निकलता है जो शुरू में चर्चित तीर्थ-गादे द्रैतवादी सिद्धांत के विरुद्ध उठाई जा सकती हैं, तथापि यह द्रैतवाद की मौलिक कठिनाइयों में बच निकलने में असफल रहता है। संक्षेप में, अब हम देख सकते हैं कि यदि केवल यही स्मृति की सही व्याख्या है, तो न केवल हम अपने अतीत अनुभव (या उसके भागों) का वह अंतरंग ज्ञान नहीं रखते जिसे रखने की बात

वास्तव में हम मान बैठे हैं, वल्कि अपनी स्मृतियों पर उस तरह से भरोसा करने तक का हमारा अधिकार नहीं है जिस तरह से हम करते हैं और किए बिना नहीं रह सकते। यह एक ऐसा अरुचिकर निष्कर्ष है जिसे स्वीकार करना दार्शनिक विचार-विमर्श के समय के अभाव का भी भी हममें से कोई नहीं चाहेगा। स्वयं को इस स्वीकार करने के लिए राजी करने से पहले हमें यह विचार कर लेना चाहिए कि स्मृति के बारे में कोई अन्य सिद्धांत तो संभव नहीं है। जो आदमी हवाई हमले से हुए खड्डों के नीचे दबा पड़ा रहा और जिसने अपने बचानेवाले के (जो स्मृति के इस सिद्धांत में रुचि रखता था) यह बताने पर कि उसे वास्तव में उसके दबे होने का ज्ञान नहीं था, यह जवाब दिया था कि 'यदि वह ज्ञान नहीं है तो मैं जानना चाहूंगा कि ज्ञान है क्या', उस आदमी के साथ कुछ सहानुभूति न महसूस करना असंभव होगा।

तृतीय अध्याय

स्मृति (क्रमागत)

1. प्रकृत वस्तुवाद

अब हम स्मृतिविषयक दो वैकल्पिक सिद्धांतों में से उसकी चर्चा करेंगे जिसे हमने पहले साधारण मनुष्य का बताया था। यह सिद्धांत प्रकृत वस्तुवाद कहलाता है जिसके अनुसार स्मरण का मंत्रात्मक विषय वही घटना होता है जिसकी स्मृति होती है। हमने यह सुझाव दिया था कि यद्यपि यह साधारण आदमी का मत है तथापि इसका साधारण आदमी के लिए आकर्षण छाया उस अन्य मत की अपेक्षा कम है जिसकी हमने चर्चा की है, क्योंकि अधिकांशतः हमारा शुकाव इस विश्वास की ओर गढ़ी होता कि स्मरण करते समय हम अक्षरगः अतीत का प्रत्याङ्गान करते हैं और वह हमारे सामने आकर उपस्थित हो जाता है। यह सुझाव एक अतिरजित कथन था जिसने शायद विषयवस्तु की अधिक स्पष्ट करने में सहायता की है, परंतु जिसमें अब कुछ संशोधन कर देना आवश्यक है। तथ्य यह है कि साधारण मनुष्यों के रूप में यह तो हम मानते हैं कि स्मरण प्रतिमाओं के माध्यम से होता है, पर हम प्रतिमा और स्मरण की हुई घटना के मध्य भेद नहीं करते। शायद हमारा कोई भेद न करना बिल्कुल ठीक हो (अभी मैं बताऊंगा कि यह ठीक है), परन्तु यदि यह ठीक न भी हो तो भी इसमें यह तथ्य (यदि यह तथ्य है) नहीं बदलेगा कि हम ऐसा भेद नहीं करते। कहने का अभिप्राय यह है कि इस तथ्य से कि हम साधारणतः प्रतिमाओं के द्वारा स्मरण की क्रिया का होना मानते हैं, यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि हम प्रकृत वस्तुवादी नहीं हैं।

यदि जो कुछ हम साधारणतः मानते हैं वह किसी प्रकार एक दार्शनिक समस्या के हल के लिए उपयोगी प्रमाण है, तो हमें इस तथ्य को नहीं भूलना चाहिए

कि बहुत प्रायः हम साधारणतः एक ही विषय पर दो (या अधिक) बिल्कुल भिन्न-
 तौर परस्पर विरुद्ध बाने मान लिया करते हैं। यदि कोई दार्शनिक यह दिखा सके
 कि एक विषय में हम साधारणतः अ को मानते हैं, तो उसे यह निष्कर्ष निकालने का
 अधिकार नहीं है कि उस विषय में हम साधारणतः ब को, जो अ के विरुद्ध है, नहीं
 मानते। दुर्भाग्य से, दार्शनिक ऐसा निष्कर्ष निकालने के लिए उस समय बहुत ही
 तत्पर रहते हैं जब वे हमारे साधारण विश्वासों की चर्चा करते हैं। प्रोफेसर ब्रॉड ने
 पहले उल्लिखित अपनी स्मृतिविषयक चर्चा में इस बात की ओर नकेत किया है,
 फिर भी उनका विश्वास है कि स्मरण के मामले में हम साधारणतः प्रकृत वस्तुवादी
 नहीं होते, हालांकि प्रत्यक्ष के मामले में हम निश्चय ही ऐसे होने हैं। वे कहते हैं,
 “प्रकृत वस्तुवाद एक प्रत्यक्षविषयक सिद्धांत मात्र नहीं है, यह तो उस विश्वास का
 स्पष्ट कथन है जो स्वयं प्रात्यक्षिक रियलिटी का एक आवश्यक अंग है। परन्तु प्रकृत
 वस्तुवाद स्मृति के मामले में तो एक सिद्धांत मात्र ही है।”¹ यहाँ मैं स्वयं को
 उनमें सहमत होने में असमर्थ पाता हूँ। जहाँ तक प्रकृत वस्तुवाद का संबंध है,
 प्रत्यक्ष और स्मृति का अंतर निश्चय ही मात्र बल का है। बात यह नहीं है कि
 प्रात्यक्षिक निर्णय प्रकृत वस्तुवादी हो और स्मृति-निर्णय स्वयं ऐसा न हो। इसके
 बजाय बात यह है कि कम से कम सामान्य तौर पर वर्तमान की बातें हमारे मन पर
 अतीत की बातों की अपेक्षा कहीं अधिक जोर के साथ टकराती हैं, और कि स्मृति का
 काम मुख्यतः प्रत्यक्ष से गौण होता है। परन्तु जहाँ स्मृतियाँ विशेष रूप से बलवती
 होती हैं—कुछ हममें से अधिकतर के लिए अवश्य ही ऐसी होती हैं, जैसे किसी
 विशेष रूप से बहुत आनंदप्रद, भयानक या अत्यंत परेशानी पैदा करनेवाले अनुभव
 की स्मृति—वहाँ वे किसी भी प्रात्यक्षिक अनुभव की तरह ही साधारण जन को वास्त-
 विक-जैसी लगती हैं।

गनीमत यह है कि स्मृतियाँ प्रायः हमारे मन में उस तरह नहीं उमड़ पड़ती
 जिस तरह प्रत्यक्ष उमड़ते हैं, और वे प्रायः हमारे ध्यान को आकर्षित करने के लिए
 उतना जोर नहीं लगाती। इसे हम एक अच्छी बात कह सकते हैं, पर साथ ही यह
 भी समझ लेना चाहिए कि उनका सयत्तत्व केवल माना की बात है। यह कहने का
 हमारे पास कोई आचार नहीं है कि प्रकृत वस्तुवाद प्रात्यक्षिक निर्णय का तो एक
 अंग है, पर स्मृतिमूलक निर्णय का अंग नहीं है बल्कि उसके द्वारे में एक सिद्धांत मात्र
 है। फिर भी, यह तो हम नहीं मानते कि अपने स्मृतिमूलक निर्णयों के बारे में हम

वस्तुवादी नहीं है, लेकिन यदि हम ऐसा मानें भी तो भी हमें इस वजह से १९ ; को नहीं छोड़ना चाहिए। अध्याय १ की सविष्ट चर्चा से यह सुझाव मिला था कि प्रत्यक्ष के बारे में प्रकृत वस्तुवाद को अपनाया गत है। अब उतनी ही संभावना यह परिणाम निकालने की भी हो सकती है कि स्मृति के बारे में हमारा प्रकृत वस्तुवादी होना गत नहीं होगा।

२ कालविषयक आपत्ति

इस मत के विरुद्ध कि स्मरण का अव्यवहित विषय वह घटना होता है जिसका स्मरण किया जाता है, पहली और सबसे स्पष्ट आपत्ति काल-संबन्धी है, जिसका उल्लेख पहले किया जा चुका है। यह पूछा जाता है कि जो घटना, जो लीजिए, दस वर्ष पहले घटी थी, उसका या उसके एक भाग का जो मेरे मन के सामने प्रस्तुत होना कैसे संभव हो सकता है? जब वह घटना घट चुकी तब उसका अस्तित्व समाप्त हो गया। एक घटना जो अब मेरे मन में घट रही है (स्मरण की क्रिया) कैसे काल के व्यवधान को पार करके उस घटना को अपना विषय बना सकती है जो अब नहीं घट रही है, बल्कि दस वर्ष पहले घटकर समाप्त हो चुकी है? यह आपत्ति मनोवैज्ञानिक दृष्टि से खोददार लगने के बावजूद मुझे बिल्कुल धर्म्य प्रतीत होती है। यह पूछा जा सकता है कि इसके पक्ष में प्रमाण क्या है? वह इन्द्रियानुभविक तो है नहीं, अर्थात् वह ऐसे उदाहरणों पर आधारित नहीं है जिनमें स्मरण का अव्यवहित विषय स्पष्ट रूप से स्मरण की हुई वस्तु न हो। यदि हम ऐसे उदाहरण दे सकते, तो स्मरण की हुई वस्तु के स्मरण की क्रिया में समय का प्रश्न कभी उठा ही न होता, हमें बस कुतूहल तक न होता कि यह संबंध एक के दूसरे का अव्यवहित विषय होने का है या नहीं। वास्तव में, कौन-सा ऐसा इन्द्रियानुभविक प्रमाण संभव हो सकता है, जिसे स्मरण लेने की कोई कल्पना कर सकें और जो इस विशेष ज्ञानमीमांसीय प्रश्न का उत्तर दे सके या उत्तर देने में सहायक हो सके? यहां दो मामलों में भेद कर देना आवश्यक है, जिनमें पक्ष हो सकता है:

(१) वह मामला जिसमें अतीत में सीधा परिचय चाहे हो या न हो, पर जो स्मृति का सामना नहीं है।

(ii) वह मामला जिसमें अतीत से सीधा परिचय चाहे हो या न हो, पर जो स्मृति का सामना है।

(i) का एक उदाहरण आक्सफोर्ड की उन दो महिलाओं के विचित्र अनुभव

में मिलता है जो 1901 में वर्साई के प्रामाद के उद्यानों में टहलते समय उद्यानों की अनेक विशेषताओं और अन्य व्यक्तियों को इधर-उधर टहलते देखकर चकित रह गई थी। वे अन्य व्यक्ति सब के सब नुई XVI के शासन-काल की पोशाक पहन हुए थे, और दस्तावेजों की छानबीन से बाद में पता चला कि उद्यानों की कुछ कृत्रिम विशेषताएँ जिन्हें उन महिलाओं ने माफ-माफ देखा था, जैसे एक कृत्रिम गुहा और एक छोटी घाटी जिसके ऊपर पुन भी था, ऐसी थी जो मेरी ऐन्ट्वाइनेट के काल में सन्मोच थी, पर कोई पचान साल बाद हटा दी गई थी। हमारे गद्यों में, महिलाओं ने 1901 में जो देखा वह उद्यान 1901 का नहीं बल्कि सौ वर्ष पहले 1789 का था और जो लोग वहाँ दिखाई दिए वे भी ठीक उसी काल के थे। निश्चय ही, लाक्षणिक अर्थ में और नायद गान्दिक अर्थ में भी दोनों महिलाएँ सौ वर्ष पीछे अतीत में फँक दी गई थी। अब, इस विचित्र अनुभव को सचाई में हमारा यहाँ कोई मतलब नहीं है, हालाँकि वस्तुतः प्रमाण को अधिकतम सतर्कता और निष्पक्षता के साथ जुटाया गया है।¹ हमारी दिग्दर्शिका का विषय केवल यह है कि यह एक ऐसा उदाहरण लगता है जिसमें अतीत के माध्यमों की तरह का परिचय होता है और जो साथ ही स्मृति का मामला भी नहीं है—इस बात का कोई संकेत नहीं है कि इन अनुभव के होने में उन दो महिलाओं को अपने अतीत की किसी बात का स्मरण हो रहा था। जो कुछ उन्होंने देखा वह बिल्कुल भी उस अर्थ में सुपरिचित नहीं था, और उन्हें यह मानने का कोई प्रलोभन नहीं हुआ कि वे स्मरण कर रही थीं। प्रलोभन उन्हें यह मानने का हुआ कि रक्षाको, पोशाकें पहने अजनबियों और रेखाचित्र बनाती महिला इत्यादि में युक्त उद्यान उसी समय के थे जिस समय महिलाएँ उन्हें देख रही थी; और यह बात कि महिलाओं ने उन्हें जिस अवस्था में देखा वह उनकी उस समय की अवस्था नहीं थी, वे बाद के अनुभव ने तब सिद्ध करने में सफल हुईं जब उनका वह विचित्र अनुभव समाप्त हो चुका था और उन्होंने पाया था कि उद्यानों की वास्तविक वर्तमान अवस्था कुछ और थी तथा उनकी रूप-रेखा भिन्न थी। संक्षेप में, हम इस तरह के मामले की विशेषता यह बना सकते हैं कि अनुभव के होने के समय अनुभूत धातु वर्तमान काल की लगती है (अथवा इसी को इस रूप में कहा जा सकता है कि अनुभवकर्ता अचेतन रूप में अतीत में पहुँच जाता है), परन्तु बाद में इन्द्रियानुभव के आधार पर उन्हें वर्तमान से जमबद्ध मिश्र किया जा सकता है। दस्तावेजों के अनुसार कृत्रिम गुहा, घाटी, पुन और जगन अनेक वर्ष पूर्व माफ कर दिए गए थे

1. एलिजाबेथ मोरिसन और स्कॉट रेमान्ट-वूड 'टेन टेबेल्स'; सेन्डल जॉन्स्टन कृत 'दि ट्रायानॉन केस'।

और अब उस स्थान में जहाँ उन महिलाओं ने उन्हें देखा था और जहाँ वस्त्रों से उनका पहले होना प्रकट है उनका कोई भी चिह्न नहीं पाया जाता।

इसके विपरीत, मामला (ii), जिसका उदाहरण किसी भी स्मृति में मिल जाएगा, पद्मसंज्ञापक होने में मामला (i) के समान तो होता है, परंतु एक इस महत्वपूर्ण बात में उसके असमान होता है कि पद्मसंज्ञान के होने के समय आदमी को यह बोध भी रहता है कि वह पद्मसंज्ञान है। जो कुछ एक आदमी को स्मरण होता है, उसकी स्थिति को वर्तमान में समझने का और केवल बाद में इन्द्रियानुभविक आधार पर उसे अतीत की तिथि से जोड़ने का प्रलोभन उसे नहीं होता; स्मरण की हुई घटना को अतीत की किसी तिथि से जोड़ना स्मरण की त्रिधा का अंग ही होता है। अब, वर्तमान के अपने अनुभव के स्वरूप से प्राप्त कौन-सा इन्द्रियानुभविक प्रमाण ऐसा है जो यह सिद्ध कर सके कि जो स्मृति के आधार पर अतीत का अनुभव लगा था वह वस्तुतः अतीत का अनुभव नहीं था? यदि वह ऐसा सिद्ध कर सकता है तो केवल एक परोक्ष और न्यून अर्थ में ही।

यह निष्कर्ष ही माफ है कि स्मरण का साक्षात् विषय स्मरण की हुई घटना नहीं हो सकता, यह युक्ति प्रागनुभविक है और साध्य में सप्रह पर या उदाहरणों का देने पर नहीं बल्कि ज्ञान की प्रकृति से सम्बंधित एक सिद्धांत पर आधारित है। यह मान लिया जाता है कि जब कोई घटना घटती है तभी उसका घटना-समाप्त हो गया होता है और उसके बाद उसका प्रेक्षण वैसे ही असंभव होता है जैसे उसके घटने के पहले था। इसकी तुलना बिजली की चमक से की जा सकती है : यदि उस समय मैं बिजली की चमक को न देखूँ जिस समय वह होती है तो बाद में उसे देखने की मैं आशा नहीं कर सकता (क्योंकि बाद में उसका अस्तित्व ही नहीं रहता)। यह भी मान लिया जाता है कि यदि पहली कठिनाई को छोड़ भी दें तो भी इतना तो स्वीकार करना ही पड़ेगा कि वर्तमान अनुभव का कोई भी भाग वर्तमान से बाहर नहीं जा सकता, मैं केवल उसी का अनुभव कर सकता हूँ जो त्वय अनुभव का गमरामयिक हो, और फलतः स्मरण की त्रिधा का साक्षात् विषय कोई ऐसी घटना नहीं हो सकता जो उसकी समयगामयिक न होकर उससे पहले की हो। इनमें से एक भी सम्भवता ऐसी नहीं है जिसे स्वीकार करने के लिए हम मजबूर हो : ये न तो स्वयंसिद्ध सिद्धांत हैं और न स्वयंसिद्ध सिद्धांतों से निगमित हो सकनेवाले, और जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, प्रत्यक्ष के गामवे तक में ऐसा लभ्यता है कि जिसका

प्रत्यक्ष होता है वह प्रत्यक्ष की क्रिया का समसामयिक नहीं होता, ऐसा हम मानना पड़ेगा। वास्तव में, स्मृति का साक्षात् विषय स्मरण की हुई घटना होता है, इस मुद्दा के विरुद्ध काल के आधार पर दी जानेवाली युक्ति जाँच के पश्चात् किसी ठोस आधार पर आश्रित होने के बजाय सभ्रम और विचारशून्य पूर्वग्रह मात्र पर आधारित दिखाई देती है।¹

3. प्रतिमा और स्मृत घटना को विसर्गति पर आधारित युक्ति।

अब हम एक कुछ अधिक गंभीर कठिनाई पर आते हैं। यदि प्रकृत वस्तुवादी नहीं होता तो क्या स्मृति-प्रतिमा का स्मृत घटना से भिन्न होना संभव होता? जब प्रतिमा स्मृत वस्तु के पूरी तरह नहीं बल्कि काफी समान होती है तब या जब वह बिल्कुल भी समान नहीं होती तब दोनों, निश्चय ही, कभी-कभी और शायद प्रायः स्पष्टतः भिन्न लगती हैं। पहली बात का एक उदाहरण यह है। एक क्रिकेट मैच की, जिसमें मैं खेला हूँ, एक घटना का मैं स्मरण कर सकता हूँ, और मेरे मन में उसकी स्पष्ट चित्र-जैसी प्रतिमाएँ आ सकती हैं—मैदान की आकृति, पेंविलियन की स्थिति और शवत्, दूर के मकानों की पवित्र, फील्डिंग करनेवालों की स्थितियाँ इत्यादि। परन्तु यदि फील्डिंग करनेवाले वास्तव में उन स्थितियों में न हों जिनमें मेरी प्रतिमा के अनुसार वे हैं, तो क्या स्मरण में मैं स्मरण की जानेवाली अतीत घटना का साक्षात् अनुभव कर रहा हूँ? फिर, केवल यही नहीं कि मेरी प्रतिमा मूल घटना के साथ इस या उस बात में सादृश्य न रखती हो, बल्कि यह भी संभव है कि स्मरण करते समय ही मुझे यह बात पक्की लगती हो कि वह सादृश्य नहीं रखती। मान लीजिए, घटना यह हुई कि बैट्समैन ने बल्ले की अवर्द्धत छोट से गेंद को स्कूबायर लेग की दिशा में फेंका और अम्पायर के टखने पर चोट मारी। मेरी प्रतिमा में अम्पायर के ऊपर से दिखाई देनेवाले कपड़े हैं : गहरे भूरे रंग के जूते, भूरे रंग की पल्लेनैल की पैंट, एक लंबा सफेद अम्पायरी कोट, एक विचित्र रंग की कमीज और एक बो टाई। अब, इस प्रतिमा के बारे में मुझे विश्वास है कि वो टाई, कमीज और कोट बिल्कुल ठीक हैं, मुझे विश्वास है कि पैंट ठीक नहीं है, और जूतों के बारे में मुझे बिल्कुल भी निश्चय नहीं है। यह एक ऐसा मामला है जिसमें स्मरण के साथ ही मुझे न केवल यह विश्वास है (और यह विश्वास सही है) कि मेरी प्रतिमा किसी बात में गलत है बल्कि यह भी कि यह किस बात में गलत है।

1. इस युक्ति को अधिक विस्तृत चर्चा के लिए देखिए ब्राँव, मार्न्ड पेन्ड इट्स प्लेस इन नेचर, पृ० 251-6।

दूसरा भवद्वय मामला वह है जिनमें प्रतिमा स्मरण की हुई घटना के साथ विलकुल भी कोई सादृश्य रखनेवाली नहीं लगती। जहाँ तक मेरी बात है, यह एक ऐसा मामला है जो होता ही नहीं, क्योंकि ऐसा मुख्यतः तब होगा जब प्रतिमाएँ जचित्रात्मक हों, जबकि मुझे स्मरण सदैव चित्रात्मक प्रतिमाओं के रूप में होता है। फिर भी, मैं यह मानने के लिए तैयार हूँ कि प्रत्येक व्यक्ति ऐसा नहीं होता (जबो को छोड़कर जिनकी बात यहाँ अप्रासंगिक है) कि केवल चित्रात्मक प्रतिमाओं के द्वारा ही स्मरण करे : कुछ ऐसे हो सकते हैं जो मुख्यतः वर्णनात्मक शब्द-प्रतिमाओं पर, अर्थात् उनकी गलतियों को दृश्य प्रतिमाओं या उनकी ध्वनिओं की ध्वन्य प्रतिमाओं पर, निर्भर करते हों। ऐसे मामलों को चर्चा के मैं स्वयं को योग्य नहीं पाता और इसका कारण सिर्फ यह है कि मेरे मामले में ऐसा नहीं होता, मेरे स्मरण में दोनों तरह की शब्द-प्रतिमाएँ काफी अधिक अवसरों पर रहती अवश्य हैं, परन्तु मेरे विचार से केवल उन अवसरों पर जब स्मृत घटना में शब्दों का प्रयोग शामिल रहता है, जैसे तब जब मैं रेडियो पर 3 सितम्बर, 1939 को युद्ध की घोषणा करती हुई चैम्बरलेन की गयी हुई आवाज का स्मरण करता हूँ, अथवा जब मैं अखबारों में 1945 के आम चुनाव के नतीजों को पढ़ने का स्मरण करता हूँ। इन्हें वस्तुवादी व्याख्या के अपवाद-जैसे नहीं समझना चाहिए, क्योंकि ये इष्ट अर्थ में चित्रात्मक हैं। जरूरत ऐसी घटना के उदाहरण की है जिसमें या जिसके बारे में शब्द बोलें, लिखें या पढ़ें ही न गए हों, परन्तु जिसका स्मरण अब सादृश्य रखनेवाली प्रतिमावली के द्वारा न होकर शाब्दिक प्रतिमावली से होता हो। जैसा कि मैं कह चुका हूँ, इस तरह का स्मरण स्वयं को होता मुझे नहीं लगता, लेकिन इससे मैं यह निष्कर्ष निकालने के लिए तैयार नहीं हूँ कि ऐसा किसी को भी नहीं हो सकता।

क्या ये मामले—और इनके साथ गलती या अपस्मरण का मामला भी शामिल करना चाहिए—स्मृतिविषयक वस्तुवादी सिद्धांत का खंडन कर देते हैं? यदि स्मरण में स्मरणकर्ता को सीधे ही स्मृत घटना का पश्चमज्ञान होता है, तो प्रतिमावली थोड़ी गलत कैसे हो सकती है, अथवा वह स्मृत घटना से विलकुल भिन्न (प्रकारतः) कैसे हो सकती है? आभासतः ये बातें उस सिद्धांत का खंडन करती प्रतीत होती हैं, परन्तु मुझे पक्का विश्वास नहीं है कि वे ऐसा करती हैं। इस प्रश्न का उत्तर देना आसान नहीं है, क्योंकि यह दस बात पर निर्भर करता है कि वस्तुवादी सिद्धांत ठीक किस चीज के बारे में एक सिद्धांत है, और स्वयं यह बात पूरी तरह से सफ़ा नहीं है। यदि सिद्धांत यह है कि स्मरण करना ज़िदत से किसी तरह का सीधा पश्चमज्ञानात्मक परिचय करना (वर्साई में उस्त महिलाओं को पश्चमज्ञान का जैसा अनुभव हुआ था

उससे किसी अवर्णनीय रूप से भिन्न तरीके से) मात्र है, तो ऊपर के उदाहरणों में निश्चय ही उसका खंडन हो जाता है। दूसरी ओर, यदि सिद्धांत यह है कि स्मरण में अतीत से ऐसा सीधा परिचय शामिल रहता है, परंतु यह नहीं कि केवल इसी का नाम स्मरण हो, तो इस सिद्धांत के बचने की आशा की जा सकती है। इन दो विकल्पों में स्पष्ट भेद करना आवश्यक है। यहाँ निश्चय ही हमें दार्शनिक-चिंतन के उस खतरे का एक ज्वलंत उदाहरण दिखाई देता है जिसकी ओर पहले संकेत किया जा चुका है, और यह खतरा उन स्थिति में आसानी से घपले में पड़ जाने का है जब यह स्पष्ट न हो कि जिस प्रश्न का उत्तर देने की हम कोशिश कर रहे हैं वह ठीक-ठीक क्या है।

हम इन दो प्रश्नों पर विचार करेंगे

(अ) स्मरण में क्या मुझे किसी अनौपचारिक घटना की अव्यवहित चेतना होती है ?

(ब) स्मरण में क्या मुझे सबैव ज्ञान होता है ?

यह मानने का प्रलोभन होना प्रायः स्वाभाविक है कि (अ) का 'हाँ' में उत्तर देने के लिए (ब) का 'हाँ' में उत्तर देना जरूरी है, और यह निष्कर्ष निकालना भी इतना ही स्वाभाविक है कि चूंकि (ब) का उत्तर निश्चित रूप से 'नहीं' है (क्योंकि स्मरण में हम प्रायः गलतियाँ करते ही हैं), इसलिए (अ) का उत्तर भी 'नहीं' ही होना चाहिए। परंतु, वास्तव में, जैसा कि मैं बाद में समझाऊँगा, हम (अ) का उत्तर 'हाँ' में दे सकते हैं और ऐसा (ब) के उत्तर को प्रभावित किए बिना कर सकते हैं। फलतः (ब) का निषेधात्मक उत्तर देने से, जो कि निश्चित रूप में हमें देना होगा, (अ) का अपने आप उत्तर निश्चित नहीं हो जाता।

4. क्या स्मरण में अतीत से साक्षात् परिचय होता है ?

प्रश्न (अ) उस चीज के बारे में है जिसे स्मृतिमूलक निर्णयों की सामग्री कहा जा सकता है। हम देख चुके हैं कि यदि इस सामग्री को हम वर्तमान प्रतिमाओं के रूप में लें, जो उनके द्वारा स्मरण की गई अतीत घटनाओं में नक़्सा-भेद रखती हुई भी उनकी न्यूनधिक रूप से सही प्रतिकृतियाँ हैं, तो इस बात का कोई हेतु नहीं बताया जा सकेगा कि हम उन्हें प्रतिकृतियाँ क्यों समझें, अथवा हम एक को दूसरी की अपेक्षा क्यों अधिक पसंद करें; हम प्रतिमाओं के जाल में फँस जाएंगे और वहाँ से बच निकलने की कोई आशा नहीं रहेगी। तो क्या हम यह कहकर इसके विपरीत

परंतु मिलते-जुलते जाल में फँस जाएं कि स्मृति की सामग्री स्मृत घटनाएं हैं ? क्या ऐसा कहने से हमने प्रतिमाओं को निकाल बाहर कर दिया है और एक बार फिर अपनी बात को गलत सिद्ध कर दिया है ? कारण यह है कि स्मृति में प्रतिमाओं का होना अस्वीकार नहीं किया जाएगा, हालांकि कोई उनको स्मृति के लिए आवश्यक मानने से इन्कार कर सकता है। मेरा अपना नुशाब यह है कि वे आवश्यक हैं, पर उन्हें वस्तुएं कतई नहीं मानना चाहिए। यह निश्चय ही एक तथ्य है कि सामान्य रूप से हमें स्मरण को प्रत्यक्ष से उलझाने का स्वभाव नहीं होता, हालांकि हम कभी-कभी स्मरण को कल्पना या कल्पना का स्मरण समझने की गलती कर सकते हैं; और स्मरण को प्रत्यक्ष से भ्रष्ट करनेवाली मुख्य बात यह होती है कि एक में प्रतिमाएं होती हैं जबकि दूसरे में नहीं। निस्संदेह, चरम अवस्थाओं में, जैसे अत्यधिक थकावट, नशे या क्षुब्धता की हासत में, ऐसी प्रात्यक्षिक स्थितियाँ आ सकती हैं जिनको लेकर प्रत्यक्षकर्ता यह न जाने की प्रतिमाओं की मदद से उनका वर्णन करना है या नहीं। परंतु भाषा-क्रियाविज्ञान जवन्म ही ऐसी चरम अवस्थाओं के लिए सतोषप्रद व्याख्या किए रहती है। निस्संदेह, यदि वे इतने अधिक बारबार आती जगें कि एक नई सामान्यता पैदा हो जाए, तो हमें अपनी भाषा में उनके अनुरूप संशोधन करना पड़ जाएगा और ऐसा करने हुए हमें बड़ी परेशानी का सामना करना पड़ेगा। जो भी हो, ऐसा समय जब तक नहीं आता तब तक सामान्य अवस्थाएं वे हैं जिनमें हमारा सुभाव प्रत्यक्ष को स्मरण समझने की भूल करने की ओर, अथवा पहले में प्रतिमाओं के होने की बात कहने और दूसरे में उनके होने की बात न कहने की ओर, नहीं होता।

मुझे यह मानने का काई हेतु नजर नहीं आता कि एक ओर तो घटनाएं, व्यक्ति और वस्तुएं होती हैं और दूसरी ओर उनके फीके-से मानविक प्रतिबिंब जिन्हें प्रतिमाएं कहते हैं। यह मान्यता कि सभी प्रतिमाएं सीधे पर पड़नेवाली छायाओं-जैसी होती हैं, शब्द के अधानुसरण का फल अधिक है और उसके द्वारा निर्दिष्ट वस्तु पर ध्यान देने का कम। कुछ प्रतिमाएं सचमुच मूल वस्तुओं के न्यूनाधिक रूप से यथार्थ प्रतिबिंब होती हैं, जैसे छाया या सीधे में झाँकने पर दिखाई देनेवाली प्रतिमाएं। परन्तु यदि हम स्मृति-प्रतिमाओं को निष्पक्ष रूप से और एकाग्रतः देखें तो क्या हम मानेंगे कि वे ठीक उती जर्ष में प्रतिमाएं हैं ? पानी और सीधे की प्रतिमाएं ठीक उती तरह देखी जाती हैं जिस तरह उनके मूल देखे जाते हैं, अलावा इस बात के कि वे तीन विभागों के बजाय पानी और सीधे में देखी जाती हैं। परन्तु उनका जिस प्रकार से अनुभव होता है वह भिन्न नहीं है : 'पेड़ को देखता हूँ' में

देखने' से जो भी मतलब हमारा हो ठीक वही मतलब 'पानी में पेड़ के प्रतिबिम्ब को देखना है' में भी है। सञ्ज्ञाज्ञात्मक स्वयं वही है, जबकि विषय दोनों में प्रकार और ख्या की दृष्टि से भिन्न है, जैसे एक बात यह है कि उसी देशिक स्थितियाँ भिन्न हैं। जब ऐसी कोई बात स्मृति-प्रतिमा और उसकी मूल वस्तु के बारे में कहना सही नहीं लगता। यदि हम समझे कि ऐसा कहना सही है तो इसका कारण यह है कि हम पहले में ही स्मृति के स्वयं के बारे में एक निश्चय पर विश्वास प्रगट कर रहे हैं, भले ही वह कम स्पष्ट हो, परन्तु पानी में देखनेवाली पेड़ की प्रतिमा और स्वयं जिताने पर लगे पेड़ के बीच भेद करना किसी निश्चय को मानने का परिणाम नहीं है। किसी स्मृति-प्रतिमा का अनुभव करना बिल्कुल भी इस समय स्मरण की जाने वाली घटना को देखने (या उसका प्रत्यक्ष करने) के मूल अनुभव के समान नहीं होता। दोनों के एक होने की बात तो और भी अकल्पनीय है। स्मृति में जो चीज विलक्षण लगती है वह उसकी सामग्री नहीं बल्कि उसमें शामिल सञ्ज्ञाज्ञात्मक चरित्र है, और प्रतिमा स्मरण की हुई वस्तु में सख्तान्तर भिन्न एक वस्तु बिल्कुल भी सही है (मैं यहाँ केवल सही स्मृति के बारे में कह रहा हूँ)।

मनोविज्ञान में प्रयुक्त अनेक अन्य नामों के समान ही (जैसे 'सरूप', 'इच्छा', 'अंतर्विषय' इत्यादि) सञ्ज्ञा-शब्द 'प्रतिमा' में भी बहुत आसानी से हम यह मानने की गन्ती कर बैठते हैं कि यह किसी विशिष्ट प्रकार की एक वस्तु या पदार्थ का नाम है, ठीक वैसे ही जैसे 'मेज', 'बूख' और 'पकाया हुआ अटा' विशिष्ट प्रकारों की वस्तुओं के नाम हैं। परन्तु हमें शब्दों में धोखा नहीं खाना चाहिए। यहाँ 'प्रतिमा' शब्द का प्रयोग चेतना के एक प्रकार के लिए, स्मृति (या कल्पना) की स्थिति में किसी वस्तु के शामिल होने पर जिस रूप में वह प्रतीत होती है उसके लिए है। चूँकि स्मरण में हम मूल घटना का उस रूप में प्रत्यक्षानुभव करने की कोशिश करते होते हैं जो उसका घटने के समय था, इसलिए हमें उसी उस समय की प्रतीति और इस समय की प्रतीति के बीच भेद करना होता है। यह भेद है तो स्वाभाविक और पर्याप्त रूप से वैध, परन्तु इस बात का हमारे पास कोई आधार नहीं है कि हम आगे भी ऐसा भेद करते चले और मूल को एक वस्तु तथा वर्तमान स्मृति-प्रतिमा को दूसरी वस्तु समझते रहे। यदि हमारी समझ में यह बात जा जाए कि इस बाद वाले भेद का कोई आधार नहीं है, तो हम पाएँगे कि स्मृतिविषयक अनेक परंपरागत समस्याएँ अर्थात् स्मृति-प्रतिमा और उसके मूल के मध्य कल्पित अनुकरण-संबंध में उत्पन्न द्वैतवाद की सारी समस्याएँ, लुप्त हो जाती हैं। यदि हम एक विलक्षण प्रकार की ऐसी वस्तुओं के हान की कल्पना करके चलते हैं जिनका वास्तव में कोई अस्तित्व

नहीं है, और उन्हें प्रतिमाएं कहते हैं, तो अवश्य ही द्रुम अपने लिए ऐसी समस्तियों का स्रष्टा कर लेंगे जिनका हल असंभव है। परन्तु यदि हम समझ लें कि प्रतिमाएं अपनी मूल वस्तुओं से भिन्न वस्तुएं बिल्कुल भी नहीं हैं, तो उनके वस्तु होने पर जो समस्तियां आपारित थी वे लुप्त हो जाती हैं।

इससे पहले कि प्रतिमाओं के बारे में जो सुझाव मैं देने जा रहा हूँ उसके आपातमर्य होने का कोई दावा किया जा सके, एक और बात कह देना आवश्यक है, और यह बात हमें ऊपर पृष्ठ 63 के प्रश्न (ब) पर ले आती है। यद्यपि स्मृतिविषयक इस सिद्धांत के अनुसार मैं सदैव स्मरण करते समय मूल अनुभवों की घटनाओं के सीधे सम्पर्क में रहता हूँ, तथापि हो सकता है कि जिस मूल घटना के स्मरण का मैं दावा करता हूँ ठीक उसी के सम्पर्क में मैं न रहूँ। यदि यह स्मरण करने में कि अम्पायर के टखने पर चोट लगी, मुझे यह याद आता है कि वह शूरे फ्लैनेल की पैंट पहने था जबकि वास्तव में ऐसा नहीं था, तो मैं दो भिन्न मूल चीजों को परस्पर उत्पन्न रहा हूँ, जिनमें से एक मेरा अम्पायर है और दूसरा कोई और जादूमी है जो उस अवसर पर या मेरे मन में उससे संबद्ध किसी अन्य अवसर पर शूरे फ्लैनेल की पैंट पहने था। सक्षं ५ में, यद्यपि स्मरण की सामग्री सदैव मूल अनुभव की वस्तुएं होती हैं, तथापि यह आवश्यक नहीं है कि वे वही वस्तुएं हों जिन्हें मैं नमस्कार हूँ; और यही कारण है कि यदि हम पृष्ठ 63 के प्रश्न (५) का 'हूँ' में उत्तर देते हैं, जैसा कि मेरी समझ से हमें देना भी चाहिए, तो इससे हम प्रश्न (ब) का 'हूँ' में उत्तर देने के लिए बाँध नहीं जाते। असल में प्रश्न (ब) तक भी अनिर्णीत ही रहता है और जगका उत्तर हमें स्वतंत्र रूप में ढूँढना होगा।

5 क्या स्मरण करना सदैव जानना होता है ?

प्रश्न (ब) स्मृति-निर्णयों की सामग्री के बारे में न होकर उनकी वैधता के बारे में है। और 'स्मरण' के सबसे साधारण अर्थ को ध्यान में रखते हुए इसका निषेधात्मक उत्तर ही देना होगा। यह बिल्कुल सत्य है कि हम 'स्मरण' शब्द का अवश्य ही प्रायः इस तरह प्रयोग करते हैं जिससे हम क के कभी घटित न होने की दशा में 'मुझे क के घटित होने का स्मरण हो रहा है' वाक्य को सही नहीं कहेंगे। यह सिद्ध कर दिए जाने से पहले कि क कभी घटित ही नहीं हुआ, मैं कह सकता हूँ कि 'मुझे क के घटित होने का स्मरण हो रहा है' और उसके बाद मुझे यह कहना चाहिए कि 'मैं सपथ के साथ कह देता कि मुझे क के घटित होने का स्मरण हो रहा

इसके बावजूद यह उदाहरण एक महत्वपूर्ण बात को अवगम्य सामने ले आता है, और वह बात यह है कि किसी आदमी के कथन, "मैं स्मरण करता हूँ कि. .", की सत्यता उसके यह जानने पर तो दूर कि उसकी स्मृति सही है, इस बात पर तक निर्वाचन निर्भर नहीं करती कि उसकी स्मृति सही है, बल्कि किसी और ही बात पर निर्भर करती है। हम "मैं स्मरण करता हूँ कि..." का प्रयोग न केवल "मैं जानता हूँ कि. . ." की तरह करते हैं, अपितु "मैं विश्वास करता हूँ कि....." की तरह भी करते हैं। यह तो ठीक है कि एक आदमी के कथन, "मैं जानता हूँ. . ." की सत्यता इनके सौ भाग की सत्यता पर आश्रित होती है (क्योंकि हमें यह सदन नहीं है कि कोई ऐसी चीज जाने जो गलत है), पर यही बात "मैं विश्वास करता हूँ कि....." पर लागू नहीं होगी। "मैं जानता हूँ कि वर्षा हो रही है" उस हालत में अवश्य गलत है जब वर्षा न हो रही हो, परन्तु "मैं विश्वास करता हूँ कि वर्षा हो रही है" का उस हालत में गलत होना आवश्यक नहीं है जब वर्षा न हो रही हो। "मैं विश्वास करता हूँ कि वर्षा हो रही है" की सत्यता के लिए यह सवाल अप्रासंगिक है कि वर्षा वास्तव में हो रही है या नहीं—प्रासंगिक केवल इतना है कि कहनेवाला ऐसा होना सोचता हो। इसी प्रकार हम केवल इस कारण किसी निर्णय को 'स्मृति-निर्णय' का नाम देने में तैयार नहीं हैं कि वह स्मृति-निर्णय है।

स्मृति हमारे साथ चल करती है, और ऐसा हम उस हाथ में न कहते जब हम यह सोचते कि सभी स्मृति-निर्णय आवश्यक रूप से सही होते हैं।

अतः प्रश्न (ब) का उत्तर द्विविध है। (i) यदि 'स्मरण' शब्द से हमारा अभिप्राय अवश्य हो 'उही स्मरण' का है (जैसा कि कभी-कभी हमारा होता है), तो उत्तर 'हाँ' में है। परंतु जब इस प्रश्न की रोचकता ही समाप्त हो जाती है और इसके बजाय रोचक प्रश्न यह उठता है कि "हम कैसे स्मृति को उसमें जो स्मृति की तरह लगानी है पर स्मृति नहीं है—अर्थात् गलत स्मृति-निर्णय में, अलग पहचान सकते हैं?"

(ii) यदि 'स्मरण' से हमारा अभिप्राय 'स्मृति-निर्णय' का है, तो उत्तर 'नहीं' में है। तब यह है कि यदि 'स्मरण' से हमारा अभिप्राय सदैव एक ही होगा, दूसरा नहीं (इसका महत्व नहीं है कि कौन-सा), तो हमारी भाषा अधिक साफ़ सुथरी होती। परंतु इस तथ्य का हमें सामना करना ही होगा कि हमारा अभिप्राय दोनों का होता है, और कभी-कभी हमारे लिए यह कहना कठिन होता है कि दोनों में से किससे हमारा मतलब है और किससे नहीं। (अनुपगतः, दोनों ही विकल्पों में एक आदमी का यह कहना गलत हो सकता है कि 'य' क का स्मरण करता है', चाहे वह ईमानदारी के साथ यह विश्वास करता भी हो कि वह वाकई स्मरण करता है। अंतर तब होता है जब वह सच्चाई के साथ कहे कि 'य' क का स्मरण करता है'। विकल्प (i) में वह गलत नहीं हो सकता, विकल्प (ii) में वह फिर भी गलत हो सकता है।)

6. क्या स्मरण कभी झान होता है ?

यै 'स्मृति' का प्रयोग अर्थ (ii) में करना अधिक पसंद करता हूँ। यह अधिक व्यापक अर्थ है जिसमें सभी स्मृति-निर्णय, चाहे वे सही हो या गलत, आ जाते हैं। जैसा कि हम देख चुके हैं, इस अर्थ में स्मरण सदैव झान नहीं होता, क्योंकि हमारा स्मरण बहुधा गलत होता है। इस अर्थ में क्या स्मरण कभी झान होता है ? अतिमतायवादी का मुख्य-प्रश्न निषेधात्मक उत्तर देने को ओर होता है। उसके निषेधात्मक उत्तर का आधार उदाहरणतः यह होगा कि अविद्य वेता ही होगा जैसा हम उसकी कल्पना करते हैं, ऐसा मानने का हमारे पास जितना हेतु है उससे अधिक प्रबल हेतु हमारे पास यह मानने का नहीं है कि अनीत वेता हो या जैसी हमें उसकी स्मृति होती है। यैरी रामज ये अतिमतायवादी स्वयं को कुछ धपले में डाल देता है

और ऐसा कुछ मानता है कि किसी को किसी तरह का भी ज्ञान तब तक नहीं हो सकता जब तक वह अनिवार्यतः सत्य न हो, अर्थात् जब तक वह स्वतोव्याघात के बिना अन्यथा न हो। अब यदि वह इस प्रकार का प्रतिवचन ज्ञान पर लगाता है तो निश्चय ही किसी को भी यह ज्ञान नहीं हो सकता कि भविष्य अमुक प्रकार का होगा: यद्यपि यह सत्य है कि सूर्य कल पूर्व में उदय होगा, तथापि यह अनिवार्यतः सत्य नहीं है, ऐसा मानने में कि सूर्य अपने नियम में परिवर्तन करके कल पश्चिम में उदय होगा, कोई तार्किक व्याघात नहीं है, बल्कि यह एक परेशानी पैदा करने वाला आश्चर्य माना होगा (यानी यदि रात में पृथ्वी के दिशा-परिवर्तन के बाद हम जीवित रहे तो)।

अतः सशयवादी 'ज्ञान' को जिस अर्थ में लेता है उसे ध्यान में रखते हुए, 'सूर्य कल पूर्व में उदय होगा,' इसके वास्तव में सत्य होने के बावजूद (इसकी सत्यता का कल आपको पता चलेगा) इसे तार्किक दृष्टि से अनिवार्य सत्य नहीं कहा जा सकता और इसलिए यह ज्ञान नहीं हो सकता। तार्किक दृष्टि से यह संभव है कि सूर्य को कल पूर्व में उदय होने में रोकने के लिए आज रात अनेक अप्रत्याशित और परेशानी पैदा करनेवाली घटनाएँ हो जाएँ। इसी प्रकार स्मृति का भी मामला है यद्यपि हमारी अतीत की स्मृतियाँ जिस तरह वे पाई जाती हैं उस तरह पूर्ण और व्यवस्थित रूप में परस्पर जुड़ी होती हैं और एक-दूसरी की पुष्टि करती हैं, तथापि तर्कतः यह संभव है कि हम सभी वही गलती कर रहे हों। तार्किक दृष्टि से यह संभव है कि हमारी सभी स्मृतियाँ भ्रामक हों। ऐसी दशा में इस बात को हम सौभाग्य की बात ही कहेंगे कि हममें से प्रत्येक के भ्रमों के समूह एक-दूसरे से मेल खाते हैं और हमें जीवित बने रहने में समर्थ बनाते हैं। आखिर यह भी संभव हो सकता था कि हमारे भ्रामक स्मृतियों के समूह बिल्कुल ही भिन्न हुए होते और फलतः मोटरों, फुफ्फुकारते माँडों तथा अन्य घातक वस्तुओं से हम जितनी दूर रहते हैं उससे वही कम दूर रहते।

यदि सशयवादी जो कहना चाहता है वह यही है—कि जो तर्कतः अनिवार्य है उसको छोड़कर अन्य कुछ भी ज्ञान नहीं है—और यदि जो वह कहना चाहता है वह सत्य है, तो निष्कर्ष अवश्य ही यह निकलता है कि स्मरण ज्ञान का एक प्रकार नहीं है, क्योंकि इस बात के बावजूद कि मेरे अनेक स्मृति-निर्णय वास्तव में सत्य हो सकते हैं, उनमें से कोई भी तर्कतः अनिवार्य नहीं है। और यदि स्मृति सशयवाद का शिकार बन जाती है तो जो साधारणतः ज्ञान के रूप में लिया जाता है उसमें से और भी बहुत

बुद्धे पड़ती महसूस करता हूँ तब वर्षा के होने का मुझे ज्ञान नहीं होता; रेडियो पर राजकुमारी एलिजाबेथ की आवाज़ की बात सुनकर और अखबारों में इसे पढ़कर मुझे एलिजाबेथ के विवाह का ज्ञान नहीं होता; एक आदमी को वैस्टमिन्स्टर ब्रिज में फूँदते देखकर मुझे यह ज्ञान नहीं होता कि वह पानी में पहुँच जाएगा। सशयवादी के अनुसार इनमें से किसी भी बात का मुझे ज्ञान नहीं होता, क्योंकि इनमें से कोई भी तर्कतः अनिवार्य नहीं है : अपने चेहरे के ऊपर पानी पहँपूस करना तर्कतः दस बात में से एक बात है कि वह बाग में पानी देने के किसी डिब्बे हुए हूँ से या पेड़ों की मीचों के किनारे अक्षुण्ण बर्तन से ज्ञान जा रहा है, तर्कतः यह संभव है कि राख-वण को पन्धनी में डालने के उद्देश्य से बी० बी० सी० और अखबारों ने मिलकर पड़ान करने कोई बड़ी गप्प हाकी हो (या वे स्वयं ऐसी गप्प के शिकार हुए हो), यह भी तर्कतः संभव है कि मुक्तत्वाकर्षण का नियम काम करना बंद कर दे और गिरता हुआ आदमी पतली हवा में लो जाए या चिड़िया की तरह उड़ जाए। पाठक स्वयं ही सोच सकता है कि सशयवादी कितना कम ज्ञान हमारे पास छोड़ सकेगा; कम से कम स्मृति स्वयं को विशेष रूप में अनुविधाप्राप्त स्थिति में नहीं पाएगी।

यह सब सशयवादी की इस आरंभिक आधारिका को स्वीकार करने का परिणाम है कि कुछ भी तब तक ज्ञान नहीं है जब तक वह तात्त्विक बुद्धि ने अनिवार्य मत्व न हो। परंतु क्या हमारे पास कोई ऐसा हेतु है जो हमें इस आधारिका को स्वीकार करने के लिए, ज्ञान की ऐसी विशेषता से अवगत के लिए, बाध्य करे? यह नहीं है कि अनिवार्य मत्व का ज्ञान नाम की कोई चीज़ होती है; परंतु सशयवादी के पास यह कहने का क्या हेतु है—कि केवल इसी प्रकार का ज्ञान ज्ञान है? यदि हम चाहे तो यह कानून बना सकते हैं कि 'ज्ञान' शब्द का प्रयोग केवल वही किया जा सकेगा जहाँ हम किसी अनिवार्य सत्य की जानकारी होती है, परंतु तब हमें उन अवस्थाओं के लिए जिनमें हम अभी इस शब्द का प्रयोग करते हैं एक और शब्द को खोजने की तत्कालीन करने होगी। ऐसा करके हम यह सिद्ध नहीं करेंगे कि स्मृति ज्ञान का एक प्रकार नहीं है, केवल इतना ही हम निर्धारित करेंगे कि बूँकि स्मृति अनिवार्य सत्यों का बोध नहीं कराती (क्योंकि यह स्वीकृत है), इसलिए 'ज्ञान' शब्द को अनिवार्य सत्यों के लिए ही सीमित करनेवाली हमारी नई भाषाई परिपाटी के अनुसार 'ज्ञान' और 'ज्ञानना' शब्द स्मरण के वर्णन में प्रयोग के लिए भाषा की दृष्टि से असमीचीन शब्द हैं। इस प्रश्न का निर्णय कि क्या स्मरण ज्ञान का एक प्रकार होता है, किसी भाषा-प्रयोग-विषयक आदेश से नहीं किया जाना है, बल्कि (अ) ज्ञान के विस्तरेण से (जिसमें निश्चय ही भाषा-मयवी चयन शामिल

होने) तथा (ब) यह निश्चित करके करना है कि क्या स्मृति कभी उस विश्लेषण की शर्तों को पूरा करती है।

हम चाहते यह है कि जानने को न जानने से, जैसे विश्वास करने से, जलन पहचानने में हम समर्थ हो जाए और तब यह देख सके कि दोनों का अंतर स्मृति-निर्णयों को कैसे प्रभावित करता है। तब स्मृति-निर्णयों की समस्या विश्वास की वैधता की सामान्य समस्या तथा ज्ञान और विश्वास के अंतर की समस्या का एक विशिष्ट रूप मात्र है। हमें जश्न है केवल उस अंतर की और उस अंतर को करने की एक कसौटी की।¹ वह ऐसी कसौटी नहीं होगी जिसे मैं सदैव सही उत्तर पाने के लिए सफलतापूर्वक अपनी स्मृतियों में लागू कर सकूँगा। यदि वह ऐसी कसौटी होती तो परिणाम यह होता कि मैं किसी स्मृति की स्थिति की जाँच करके सदैव यह बता सकता कि वह ज्ञान का एक रूप है या नहीं; और ऐसा, जैसा कि मैं जानता हूँ (यह भी स्मृति के द्वारा), मैं सदैव कर नहीं सकता। यदि मुझे हम बात का निश्चित उपाय करना है कि मैं स्मृति से जानने का कभी गलत दावा न करूँ, तो एकमात्र उपाय यह है कि मैं कभी स्मृति से जानने का दावा ही न करूँ, और इसकी जितनी कीमत चुकाने के लिए मैं तैयार हूँ या जितनी कीमत चुकाने के काबिल मैं किसी भी अन्य व्यक्ति को समझता हूँ उससे अधिक ही भारी यह कीमत होगी।

1. इसकी चर्चा अध्याय 7 में की गई है। इस बात की ओर संकेत करने की आवश्यकता नहीं होने चाहिए कि यद्यपि कोई स्मरण ज्ञान होता है तथापि अतीत-संबंधी सब ज्ञान स्मरण नहीं होता। मैं अतीत के बारे में, यहाँ तक कि अपने ही अतीत के बारे में भी, बहुत-सा ऐसी बातें जानता हूँ जिन्हें मैं स्मरण नहीं करता। क्या स्मृति ज्ञान है, इस प्रश्न के द्वारा यह नहीं पूछा जा रहा है कि जिसके स्मरण का मैं दावा करता हूँ वह मेरे साथ हुआ या नहीं, बल्कि यह पूछा जा रहा है कि उसके स्मरण का मेरा दावा सही है या नहीं।

चतुर्थ अध्याय

सामान्य

१. अनेकव्यापी शब्द

अपने जीवन को समझ रखने और उसके सुधार के लिए, अपने हितों की वृद्धि के लिए, और बहुत प्रायः अन्यो के हितों में टकराव डालने के लिए हमारे पास जिनसे भी साधन ह उनमें सबसे अधिक प्रयुक्त भाषा है, और उसका इतना अधिक प्रयोग हम करते हैं कि सामान्यतः हम उसे एक मामूली बात समझ लेते हैं और उसके लक्षणों तथा उसकी कार्यक्षमता के बारे में कोई विज्ञान प्रकट ही नहीं करते। यदि हम स्वयं में यह द्रष्टव्य भी पूर्ण कि उसका कार्य क्या है, तो उत्तर के बगैर हम मोचते हैं, और यह है भी विन्तुल ठीक, कि उसका कार्य हमें अपने विचारों को एक से दूसरे तक पहुँचाने में मदद करना है। हमारा यह कहना सही नहीं होगा कि यही इसका एकमात्र कार्य है, क्योंकि ऐसी बात है नहीं, बल्कि यह कहना सही होगा कि वह इसके मुख्य कार्यों में से एक है। और जिस कुशलता के साथ वह इन कार्य को करती है वह बहुत अधिक उसकी अनेकव्यापिता पर निर्भर करती है। हम ऐसी वस्तुओं के बारे में बात करना चाहते हैं जो वास्तव में समझ उपरिपन्न नहीं हैं, और हम वस्तुओं के समूहों या समुच्चयों के बारे में बात करना चाहते हैं। अभी और यहाँ अल्पवहिन रूप में विद्यमान वस्तुओं में दूर की वस्तुओं के बारे में भोजना हमारे लिए केवल भाषा में अनेकव्यापी शब्दों की उपस्थिति से ही संभव है। वास्तव में, यदि हम व्यक्तिवाचक नामों (जैसे, जॉन आर्चर और वाशिंगटन, डी० सी०) और संकेतवाचक शब्दों जैसे 'यह' और 'वह', को एक तरफ रख दें, तो शेष सभी उच्च अनेकव्यापी हैं।

व्यक्तिवाचक नाम भी ठगार बताए गए अर्थ में कुछ अनेकव्यापिता रखते हैं,

क्योंकि हम कह सकते हैं कि दुनिया में जितने मॉन्टेग्यू पिचिंग्टन हैं उनमें कहीं अधिक जॉन द्राउन है और कि वाशिंगटन नाम एक में अधिक स्थानों का है। इसी कारण जब हमारा सकेत मधुवन राज्य, अमेरिका की राजधानी की ओर होता है तब हम वाशिंगटन के साथ डी० सी० भी जोड़ देते हैं, और फिर भी हमें इस बात के लिए गुंजायश रखनी होगी कि वाशिंगटन, डी० सी० एक में अधिक स्थानों का नाम हो सकता है। परन्तु अधिकतर शब्द एक विशेष व्यक्ति या एक विशेष स्थान के नाम प्रतीत तक नहीं होते। उनका महत्त्व और उनकी उपयोगिता है ही यह कि उनका प्रयोग वस्तुओं या क्रियाओं के एक पूरे विस्तार में से किसी भी एक के लिए किया जा सकता है, जैसे 'मैं', 'घोड़ा', 'डेल्टा नियम', 'लिखना', 'नापसंद करना', 'नीचे', 'अस्पष्ट' इत्यादि शब्दकोशों में भरे हुए शब्द।

यदि कोई अजनबी, जिमसे मैं किसी होटल में बात करने लगता हूँ, होटल में प्राप्त मुख-मुविधाओं के निम्न स्तर की शिकायत करता है और उदाहरण के बतौर कहता है कि "मेरे सोने के कमरे की आराम-कुर्सी का एक पैर गायब है", तो मैं पुरो तरफ़ समझ जाता हूँ कि उसके कथन का क्या अर्थ है, भले ही मैंने उसकी कुर्सी न देखी हो और मैं यह न जानूँ कि उसका सोने का कमरा कौन-सा है। मैं उसका अभिप्राय इसलिए समझ जाता हूँ कि उसके कथन का प्रत्येक शब्द ('मेरे' को छोड़कर जिमका यहाँ एक विशेष व्यक्ति के लिए प्रयोग हुआ है) अनेकव्यापी है 'आराम-कुर्सी' उस विशेष आराम-कुर्सी का नाम नहीं है जिमकी ओर उसका सकेत है, बल्कि कोई भी आराम-कुर्सी हो सकती है, 'गायब' वह जिम परिस्थिति-विशेष की शिकायत कर रहा है उसकी एक विशेष बात का नाम नहीं है बल्कि एक ऐसी विशेषता का नाम है जो उन सभी परिस्थितियों की एक समान विवक्षणता है जिनमें कोई चीज गायब रहती है, और यही बात वाक्य के अन्य शब्दों पर भी लागू होती है। फलतः जब तक मैं जानता हूँ कि आराम-कुर्सी क्या होती है, पैर क्या होता है, गायब होना क्या होता है, इत्यादि, तब तक मैं उसके कथन को समझता हूँ और मैं उसे उपयुक्त उत्तर दे सकूँगा।

यह शब्दों की अनेकव्यापिता का ही लाभ है कि हमें किसी वस्तु या स्थिति के बारे-में कही हुई बात को समझने और उसके बारे में कुछ कहने में पहले उसका व्यक्तिगत अनुभव कर लेने की आवश्यकता नहीं पड़ती। यह लाभ तब और भी स्पष्ट हो जाता है जब कथन एक सामान्य कथन होता है, जैसे 'बिजली का खर्चा कोयले के खर्चे पर आधारित होता है', "इस तरह का कारणमूलक कथन। यह कथन करते हुए मैं इस बारे में कोई ऐतिहासिक कथन नहीं करता होता कि कैसे मेरे बिजली के

दिल जानो में काम करनेवाले श्रमिकों की मजदूरियों के साथ-साथ बढ़ गए हैं। मैं अपनी विशेष परिस्थिति के बारे में बिल्कुल भी कोई बात नहीं कह रहा हूँ, हालाँकि इस कथन के समय मेरे मन में इस तरह की अनेक बातें हो सकती हैं या विशेष किए जाने पर अपने कथन के समय में मैं प्रमाण के बग़ैर उन बातों को कहने में सक्षम हो सकता हूँ। मेरा कथन स्वयं ही एक सामाजीकरण है, जिसका अर्थ यह है कि जब भी कोपले की बीमारी बढ़ती है तब बिजली की कीमत भी तबनुसार बढ़ जाती है। मेरा अर्थ कोपले की बीमारी से उतार-चढ़ाव होने के विषय मामलों मान ली जा सकती है वस्तुतः भविष्य में होनेवाले ऐसे मामलों को और भी है। वास्तव में, यह वह है जिसे सभी-जनों 'बिजली' कथन कहा गया है, क्योंकि इसका मतलब किसी एक विशेष परिस्थिति या विशेष परिस्थितियों की एक नक़्सा की ओर-त.हेंकिर, एक विशेष प्रकार की सभी (या किसी भी) परिस्थितियों की ओर है। मेरे कथन में सम्मिलित और इसका पालन करने के लिए (जैसे जल-विद्युत्-न.त्रों की ओर मेरा ध्यान आकर्षित करके) यह बचाप आवश्यक नहीं है कि आपने अपने जीवन में कभी बिजली का निरा अनुभव हो। यह भी वास्तव की अनेकव्यापिता का ही फायदा है कि जब तक आप यह जानते हैं कि बिजली क्या है और कोपला क्या है (उस अर्थ में जिसमें इस पुस्तक को पढ़नेवाले अधिकतर व्यक्ति वायद जानेगे कि वे क्या हैं), तथा यह कि कैसे एक चीज की कीमत किसी दूसरी चीज की कीमत पर बाधित हो सकती है, तब तक आप में? द.न.न, 'बिजली की कीमतें बढ़ने की बीमारी पर बाधित होती हैं' को समझ लेंगे।

2 क्या अनेकव्यापी शब्द सामान्यों के नाम हैं ?

चिन्तन के इतिहास में बहुत प्रारम्भिक काल में दार्शनिकों ने शब्दों की अनेकव्यापिता की समस्याओं में शरत पाया है। यह समझ में आना कठिनी आसान है कि एक व्यक्तिवाचक नाम किसका नाम होता है, अर्थात् वह उस व्यक्ति-विशेष या स्थान-विशेष का नाम होता है जिसे उस नाम से पुकारा जाता है। परन्तु एक अनेकव्यापी शब्द, जैसे 'मेज' या 'वायद,' किसका नाम होता है? यह सच है कि दार्शनिकों ने इन समस्याओं को नईन भाषा के दृष्टिकोण में नहीं देखा, हालाँकि प्रायः उन्होंने ऐसा किया है। किसी निश्चित भाषा के शब्दों को तो खोजिए, अनुभव स्वयं हमें पिछले अनुभवों की दृष्टि या निश्चिततम वास्तविकता के अनेक उदाहरण प्रदान करता है : एक आदमी अपने जीवन के दौरान में अनेक मेज देखता है और उन्हें मेज के रूप में पहचानता है। उनमें से प्रत्येक इस अर्थ में विशेष होती है कि वह उसे एक निश्चित

काल और स्थान में देखना है, और इस अर्थ में प्रत्येक भेज प्रत्येक अन्य भेज में भिन्न होती है। वे प्रकारों भी भिन्न हो सकती हैं, क्योंकि उनकी यक्तों, रंग या टाणों की मर्यादें भिन्न हो सकती हैं। परन्तु अनिवार्यतः पाण्डु जलियाल मर्यादात्मक अनारों और उन प्रकारात्मक अनारों के बावजूद जो उनमें हो सकते हैं, उन सब में एक ऐसा आकार या ढांचा समान होता है जिसमें वे सब भेज हैं।

अब हम दुनियाँ को परंपरागत तत्त्वमीमाणीय तस्वीर में अनुसार इस प्रकार की पाते हैं जिसमें अलग-अलग द्रव्य हैं और प्रत्येक अपने गुणों में विभिन्न है, और दोनों में तात्त्विक अंतर यह है कि द्रव्य तो किसी एक काल में केवल एक स्थान में समग्र रहनेवाला एक विशेष होता है, जबकि गुण एक ही काल में विभिन्न स्थानों में समग्र रह सकते हैं, यद्यपि उन समग्र उन स्थानों में से प्रत्येक में उसके द्वारा विभिन्न द्रव्य विद्यमान हो। जो विशेष भेज इस समय में स्थान में हमारे में है वह इसी समय किसी अन्य स्थान में भी नहीं है और न ही सब में है, परन्तु भेज होने का गुण यानी भेजत्व एक ही समय में भोजन के हमारे की चीज में भी है, मरी रसोई की अन्य दो भेजों में भी है, मेरे मान के हमारे की मज में भी है और वास्तव में इस समय वही भी अस्तित्व रखनेवाली इस तरह की सभी चीजों में है। किन्ती द्रव्य और, उनके गुणों का अंतर पारस्परिक रूप में विशेषों और सामान्यों के अंतर के रूप में जाना गया है। पिछले अंगभग पक्षीम सौ त्रयों में दार्शनिक पृष्ठों रहे हैं कि सामान्य क्या है। जो के जानना चाहते हैं वह यह नहीं है कि सामान्यों के दृष्टान क्या है, बल्कि यह है कि सामान्य की परिभाषा क्या है, अर्थात् सामान्य किस प्रकार की चीज होता है। इसकी एक भाषा-समधी प्रश्न का रूप लेकर प्रश्न यह बनेगा कि यदि एक अनेकव्यारी शब्द किसी चीज का नाम है तो वह कौन-सी चीज है ?

अब, सामान्यों की समस्या की चर्चा करने समय हमारे नामत फील्ड ही पत्रों कहलाई यह आती है कि हम अनेक तर्कोंकी शब्दों या परम्पर मबधित तर्कोंकी शब्दों के जोड़ों का प्रयोग करते हैं जो एक-दूसरे की परिभाषाओं में बैठ जाते हैं प्रवृत्ति रखते हैं। उदाहरण के लिए, अनेकव्यापी शब्द क्या है ? उत्तर, अनेकव्यापी शब्द (जैसे 'भेज', 'बदर', 'विनीत' इत्यादि) एक ऐसा शब्द है जो किसी विशेष का नहीं बल्कि विशेषों के किसी मक्षण-वा गुण का अर्थवा एक सामान्य का बाध करता है। सामान्य क्या है ? उत्तर 1, सामान्य वह है जिसका बाध एक अनेकव्यापी शब्द के द्वारा होता है, जैसे 'भेज', 'बदर', 'विनीत' इत्यादि के द्वारा। उत्तर 2, सामान्य वह है जो विशेषों को विशेषित करता है, पर उनमें भिन्न होता है। विशेष क्या है ? उत्तर, विशेष वह है जिसका अस्तित्व एक निश्चित निधि में, या एक निश्चित समय

और स्थान में होता है। परन्तु यह कहने का क्या अर्थ है कि एक निश्चित तिथि और स्थान में अस्तित्व रखनेवाली चीज विशेष है ? यह अर्थ नहीं है कि वह किसी अन्य निश्चित काल और स्थान के बजाय अपने ही निश्चित काल और स्थान में अस्तित्व रखती है, क्योंकि यदि वह अन्य काल और स्थान में अस्तित्व रखती तो भी विशेष ही होती। तो फिर किसी चीज को विशेष कहने का अर्थ यह हुआ कि वह एक या दूसरे निश्चित काल और स्थान में अस्तित्व रखती है। परन्तु ऐसी कौन-सी चीज है जो एक या दूसरे, निश्चित स्थान और काल में अस्तित्व न रखे ? उत्तर, सामान्य।

इस तरह की चतकताओं से बचने की कठिनाई को देखते हुए कुछ दार्शनिकों ने पिछले बों हजार वर्षों के बाद भी सामान्यों की समस्या का सतोपप्रद हल न निकल पाने का कारण यह बताया है कि असल में ऐसी कोई समस्या है ही नहीं जिसे हल करना हो। उनका मत है कि यह सारा विषय एक दार्शनिक घपला है जिसके बारे में केवल यह सिद्ध करने की आवश्यकता है कि यह एक घपला है जिसे हटा देना है अर्थात्, मर्धप में, बल को मारने का सर्वोत्तम तरीका यह है उसके पीछे दौड़ना बंद कर दिया जाए। पर चूंकि मैं इस बात में सन्तुष्ट नहीं हूँ कि यह समस्या एक दार्शनिक घपला मात्र है, और चूंकि ज्ञानमीमांसा के अन्य प्रश्नों को समझने के लिए इस तथ्यावली घपले को थोड़ा समझ लेना हर हाथन में आवश्यक है, इसलिए मैं मर्धप में इसकी जर्ज कर लेना चाहता हूँ।

पहले मैं सामान्य के एक कामचलाऊ वर्णन के रूप में यह कहूंगा कि सामान्य वह है जो हमारे द्वारा साधारणतः एक ही नाम से पुकारी जानेवाली सब वस्तुओं में समान होता है, जैसे वह जो साधारणतः 'मेज' कहलानेवाली सभी वस्तुओं में समान है। यह ध्यान रखना चाहिए कि यह सामान्य की परिभाषा नहीं बतौंई गई है। एक परिभाषा के रूप में इसे एतद्विषयक इतिहास के काम से काम बों बड़े प्रश्नों को सिद्ध मान लिए बिना आसद ही स्वीकार किया जाएगा : पहला प्रश्न यह है कि क्या ऐसी वस्तुओं के समूह में समान रूप से पाया जानेवाला ऐसा सामान्य भी हो सकता है जिसका कोई समान नाम न हो ? दूसरा यह है कि क्या ऐसा सामान्य हो सकता है जिसका कोई उदाहरण न हो ? यदि हमने जो कहा है उसे परिभाषा के रूप में रिया जाए, तो दोनों ही प्रश्नों का उत्तर 'नहीं' में होगा। परन्तु आपाततः पहले प्रश्न का ऐसा उत्तर निरात मतव लगता है, और यद्यपि दूसरे प्रश्न का निषेधात्मक उत्तर देने के बारे में अधिक असहमति रही है तथापि असहमति तो रही ही है। अतः यहाँ सामान्य की ऐसी परिभाषा देना आसद ही सही होगा जिससे यह असहमति अमभव हो जाए।

मेरी समझ में सभी दार्शनिक यह स्वीकार करेंगे कि कोई ऐसी चीज अवश्य होती है जिसपर अपर का चर्चन लागू होता है, और इसलिए यह कि इस अर्थ में सामान्य होते हैं। इस बात से सहमत होने में कि सामान्य होते हैं, दार्शनिक को केवल दो बातों से बँध जाना होता है - एक यह कि प्रत्येक अलग वस्तु के लिए एक व्यक्तिवाचक नाम ईजाद करने के बजाय हम अवश्य ही अनेकव्यापी शब्दों का प्रयोग करते हैं, और दूसरी यह कि एक ही अनेकव्यापी शब्द के द्वारा निर्दिष्ट सब वस्तुओं में कोई-न-कोई समान बात अवश्य होती है। अगहमति इसके आगे के चरण में होती है जिसमें हम पूछते हैं कि विशेषों के एक समूह में समान क्या है, अथवा 'विशेषों के एक समूह में समान बात' कहने का क्या अर्थ है। सामान्यों की समस्या इन्हीं प्रश्नों का उत्तर ढूँढ़ने की समस्या है।

3 सामान्यों के बारे में वस्तुवादी सिद्धांत

इसके बावजूद कि 'विशेषों के एक समूह में समान बात क्या होती है', इस प्रश्न को लेकर प्लेटो और अरस्तू के बीच गंभीर मतभेद था, कुछ बातों में अवश्य ही दोनों एकमत थे, और दोनों को वस्तुवादी कहा जा सकता है। प्लेटो के अनुसार सामान्य द्रव्यकल्प होता है, यानी ऐसी वस्तु है जो न केवल अपने अस्तित्व के लिए मन पर आश्रित नहीं होती, अपितु जो विशेषों की भी अपेक्षा नहीं रखती। वह हमें ज्ञात दिक् और काल में अस्तित्व रखनेवाले जगत् से बिल्कुल अलग अकालिक और अदैतिक जगत् में रहता है, और फलतः यद्यपि पहले जगत् में विशेषों का अस्तित्व तर्कतः अवश्य ही दूसरे जगत् में सामान्यों के अस्तित्व पर आश्रित होता है, तथापि इनका उल्टा सही नहीं है। यदि और कोई भेज, बनाए जाने की बात तो दूर रही, कभी किसी के विचार तक का विषय न बने, तो भी भेज-सामान्य का अस्तित्व बना रहेगा। अब एक ही नाम से पूकारे जानेवाले विशेषों के समूह में समान बात यह है कि उनमें से प्रत्येक एक ही द्रव्यकल्प वस्तु अर्थात् सामान्य के साथ एक निश्चित (और अनिश्चित) संबंध के द्वारा जुड़ा होता है। इस संबंध का ठीक-ठीक स्वरूप क्या है, यह प्लेटो कभी समझा ही न सका और जो कुछ उसने बताया उससे स्वयं तक मनुष्य न हो सका।

दूसरी ओर, अरस्तू न केवल प्लेटो-द्वारा कल्पित द्रव्यकल्प सामान्यों के रहस्यमय जगत् को स्वीकार नहीं कर सका, अपितु उसने उसे बिल्कुल अनावश्यक भी पाया। उसकी दृष्टि में सामान्य द्रव्यकल्प कतई नहीं है, बल्कि एक लक्षण या

गुणधर्म है। अर्थात् सामान्य तत्त्व ऐसी चीज है जो विशेषों में रहती है और तर्कतः उनके ऊपर उतना ही आश्रित है जितने वे उसके ऊपर आश्रित हैं। जैसे ऐसी चीजों के अभाव में जो प्रत्येक भेज देने के लक्षण से युक्त हों, भेजों का अस्तित्व नहीं हो सकता, ठीक वैसे ही वास्तविक या कल्पित भेजों के अभाव में इस लक्षण का अस्तित्व नहीं हो सकता।

इन दोनों विद्वानों का अगर कोई यह बात सन्तुष्ट करता है कि प्लेटो के सामान्यों के लिए सजा-जबदों का प्रयोग उपयुक्त है और अरस्तू के सामान्यों के लिए विशेषणों का प्रयोग। ऐसा पूरी बात में बहुत कम होगा, परन्तु हमारे मतलब के लिए पर्याप्त होगा। अब, यद्यपि दोनों का इस बारे में मतभेद है कि सामान्य एक स्वतन्त्र द्रव्य है या एक परतन्त्र गुणधर्म, तथापि वस्तुवादी होने में वे एकमत हैं, अर्थात् वे दोनों ही यह मानते हैं कि सामान्य जो भी है, मानवाय या जन्मवाचीय बुद्धि के अस्तित्व और स्वरूप से विलकुल स्वतन्त्र है। यदि बुद्धि का अस्तित्व न होता, तो सामान्यों का ज्ञान असंभव होता, परन्तु ऐसा कहना यह कहने से बहुत भिन्न है कि यदि बुद्धि न होती तो जानने के लिए सामान्यों का अस्तित्व ही न होता। प्लेटो और अरस्तू इन दो हेतुफलामक प्रतिज्ञाप्रतिज्ञाओं में से पहली को स्वीकार करने और दूसरी को अस्वीकार करने में सहमत हुए होते।

कुछ महत्व की दो और बातों पर भी वे सहमत हैं। पहली यह कि अनेक-व्यापी शब्द यथावन्त एक व्यक्तिवाचक नाम होता है, और दूसरी यह कि सामान्य का बोध किसी प्रकार की बौद्धिक अंतःप्रज्ञा होता है अथवा उसमें यह शामिल होती है। (यह कहने में कि वे इन दो बातों पर सहमत हैं, मेरा अभिप्राय यह है कि अपने विद्वानों की बजह में वे इन बातों को स्वीकार करने के लिए बाध्य हैं। यह अभिप्राय नहीं है कि उन्होंने किसी समय स्पष्ट रूप से इन्हें मानने की बात कही थी।) अनेकव्यापी शब्द व्यक्तिवाचक नाम इसलिए होगा कि वह एक और केवल एक ही वस्तु का नाम होता है और उस वस्तु के साथ उसका वही संबंध होता है जो किसी व्यक्ति के स्वकीय नाम का उस व्यक्ति के साथ होता है। हमने पहले कहा था कि 'मेज' शब्द 'मैन्ट्रेम् पिचिगटन' नाम के अन्याय है क्योंकि पहले किसी विशेष दिग् और काल में स्थित वस्तु का नाम नहीं है जबकि दूसरा ऐसा नाम है। परन्तु प्लेटो के विद्वानों के अनुसार 'मेज' शब्द किसी विशेष दिग् और काल में स्थित वस्तु का नाम न होकर भी उस जवानी अतिशय और ज्वलमान वस्तु का नाम है जिसमें सब धर्मों के कारण ही सब भेज भेज है। और अरस्तू के विद्वानों के अनुसार 'मेज' न किसी विशेष दिक्कालिक वस्तु का और न किसी प्लैटोनी वस्तु का नाम होगा, बल्कि

भी मेजों में समान एक अकेली विशेषता का नाय होया। अतः दोनों की दृष्टि में 'मेज' एक व्यक्तिवाचक, निजी और वैयक्तिक नाम है, हालांकि एक के लिए एक द्रव्य का नाम है और दूसरे के लिए एक पुण्यार्थ का।

जैसा कि कहा जा चुका है, दोनों ही इस बात पर भी सहमत हैं कि सामान्यों का बोध एक बौद्धिक अंतःप्रज्ञा होता है या उनमें वह शामिल रहती है। प्लेटो ऐसा इसलिए मानता है कि मेज-सामान्य के बोध में मेरा परिचय एक ऐसे जगत् में सबंध रखनेवाली किसी वस्तु में होता है, जो मेरे इन्द्रियमय जगत् में सर्वथा भिन्न है। और अरस्तू ऐसा इसलिए मानता है कि यद्यपि अपनी इन्द्रियों की महादत्ता में मैं इस मेज का, उस मेज का, और अन्य मेज का प्रत्यक्ष करता हूँ, तथापि उनको मेज के रूप में देखने में (जो कि प्रत्यक्ष का अर्थ ही है) मैं इन्द्रियों पर पड़नेवाले संस्कारों की स्वीकार या ग्रहण करने के अभाव में कुछ और भी कर रहा होता हूँ, मैं इन वस्तुओं में से प्रत्येक में पाई जानेवाली समान और विनिश्चय विशेषता को जान रहा होता हूँ और यह जानना बौद्धिक अंतर्दृष्टि का मेज-सामान्य से परिचित होने का काम होता है।

४) प्लेटो की आलोचना

इन दोनों विद्वानों में जड़ताइया और श्रुताइया क्या हैं? प्लेटो का सिद्धान्त शुरू में ही अनेक आलोचनाओं का विषय बना। स्वयं प्लेटो ने भी उनकी आलोचना की और अरस्तू ने भी। यहाँ उनके विस्तार में जाना अनावश्यक है। उनमें में अधिनतर विशेषों के जगत् और सामान्यों के जगत् के सम्बन्ध का सफर को गई है, जैसा कि हम बात को लेकर कि किसी एक निर्दिष्ट मेज और मेज-सामान्य के बीच ठीक क्या सबंध है या क्या सम्बन्ध हो सकता है? इस विषय कटिनाई के अलावा जान कटिनाईया (अ) इस विद्वान की व्यवस्थितता और (ब) इसके समर्थक प्रमाणों की लेकर उठती है। यह हमें वस्तुओं के एक ऐसे जगत् के अस्तित्व में विश्वास करने के लिए कहता है जो हमारे सुपरिचित दिवसालम्ब जगत् में सर्वथा भिन्न है। ऐ- जगत् की कल्पना करना तब कष्टी जाता है जब हमें उनके बारे में यह सोचने में अनुमति हो कि वह हमारे देश के सागर के पार के किसी बाहरी देश की तरह है या जिस श्रृंखला में हम रहते हैं जबवा जिस और परिवार के अंदर हमारी पृथ्वी का भ्रमण करती है उसके बाहर कहीं अवस्थित जगत् की तरह है। मेरी समझ में मैं हमारा प्लेटो के सिद्धान्त से पहले-पहल परिचय होता है, हम उनके बारे में चर्चा न

को कहा जाता है, तब हममें से अधिकतर इसी तरीके में उसे अपने दिमाग में बँटाने की कोशिश करते हैं और उस जगत् को अपने सुपरिचित जगत् के कुछ-कुछ ममान पर साथ ही उससे बहुत भिन्न भी सोचते हैं। परन्तु निरूपेण ऐसा सोचना एकदम अनुचित है। दृढ्यकल्प वस्तुओं का यह जगत् अस्तित्व रखता है और हमारे जगत् में सर्वथा भिन्न है। पर यह कहने में हमारा क्या अभिप्राय है कि वह अस्तित्व रखता है या कि वह हमारे जगत् से भिन्न है? यह कहने से कि वह अस्तित्व रखता है, हमारा मतलब उससे बिल्कुल भिन्न होना चाहिए जो हमारा किसी और चीज के बारे में यह कहने से होता है कि वह अस्तित्व रखती है। परन्तु यदि 'अस्तित्व रखना' का एकमात्र अर्थ जो हम समझते हैं वही है जो हमारा इसका प्रयोग अपने जगत् में अस्तित्व रखनेवासी किसी वस्तु के लिए करने में होता है, तो हम दूसरा अर्थ कैसे बताएँ? यदि हम शब्दों का वास्तविक अर्थों में प्रयोग करने पर जोर दें (जैसा कि हमें करना भी चाहिए), न कि मनमाने काल्पनिक अर्थों में, तो क्या 'कालनिरपेक्ष वस्तु' का कोई अर्थ बताया जा सकता है? ¹ कालनिरपेक्ष वस्तु क्या होगी, यह समझना मेरी सामर्थ्य के बाहर तो है ही, पर साथ ही मैं यह भी पाता हूँ कि दोनों गण्डों के अर्थों का अलग-अलग में चाहे जितना विस्तार करूँ और उनको जितना तोड़-मरोड़, स्वतोव्याघात के बिना दोनों को जोड़कर मैं कोई बात निकाल ही नहीं सकता। इसके बावजूब प्लेटो के सिद्धांत के समर्थक अब भी हैं। कास कि मैं उनकी धारणा को समझ पाता।

कठिनाई (ब) यह सवाल पूछकर उठाई जा सकती है कि ऐसे सिद्धांत को स्वीकार करने का क्या हेतु दिया जा सकता है? सीधा प्रमाण कोई दिया ही नहीं गया है या दिया ही नहीं जा सकता। अर्थात् इस रूप में कोई प्रमाण नहीं है कि एक सामान्य को निरीक्षण के लिए सामने रखा जा सके और यह दिखाया जा सके कि वह ठीक उसी प्रकार की वस्तु है जैसा वह इस सिद्धांत में माना गया है। सामान्यतः जब मैं कहता हूँ कि एक वस्तु अमुक प्रकार की है और मुझे यह सिद्ध करने के लिए पूछा जाता है कि वह उस प्रकार की है, तब यदि मैं उसे पा सकता हूँ तो मैं उसे सामने कर देता हूँ और सदेह करनेवाले को इस तरह दिखाता हूँ

1. स्वयं प्लेटो ने, मेरी समझ से, कहीं भी ऐसी यूनानी शब्दावली का प्रयोग नहीं किया है जिसका अनुवाद 'कालनिरपेक्ष वस्तु' हो, और इसलिए यह कहा जा सकता है कि यह वास्तविकता उस पर लागू नहीं होती। परन्तु उसने निश्चित रूप से सामान्यों को वस्तुओं और शश्वत माना था। यदि 'शश्वत' से उसका मतलब 'सदा रहनेवाला' या तो उसका सिद्धांत कम से कम स्वतोव्याघात के आरोप से बच जाता है।

जिनसे उसकी विरोधता उनके आगे प्रकट हो जाए। उदाहरण के लिए, मैं एक पकाए हुए टर्की को निरीक्षण के लिए सामने लाकर यह मिद्ध करता हूँ कि टर्की का पकाया हुआ मांस सफेद होता है, मैं एक परदे के कपड़े के पीछे रोगनी बनाकर और कपड़े में से उसे देखकर उसे अपारदर्शी बनानेवाले दुकानदार को यह दिखा देता हूँ कि वह अपारदर्शी नहीं है, इत्यादि। परन्तु यह मिद्ध करने के लिए कि सामान्य उस तरह की कालनिरपेक्ष वस्तुएँ हैं जैसी प्लेटो के सिद्धान्त में उन्हें बताया गया है, ऐसा कोई तरीका उपलब्ध नहीं है, और, जहाँ तक मुझे जानकारी है, न उनके उपलब्ध होने का दावा कभी किया गया है। इस मिद्धात के पक्ष में एकमात्र प्रमाण अनुभवालवपरक युक्ति से प्राप्त होगा, जो इस रूप में होती है कि यद्यपि सीधे हम यह नहीं जान सकते कि ऐसी वस्तुओं का अस्तित्व है (जिस तरह हम मीठे यह जान सकते हैं कि टर्की का गोشت सफेद होता है), तथापि परोक्ष रूप में हम जानते हैं कि ऐसी वस्तुओं का अस्तित्व अवश्य होना चाहिए, क्योंकि अन्यथा हमारा अनुभव जैसा होता है वैसा न होता। इस प्रकार की युक्तियाँ, जिनका कान्ट ने अधिक प्रयोग किया था, मदैव सदेह की दृष्टि में देखी जानी चाहिए, क्योंकि किसी समस्या का हल गढ़ना और इसके बावजूद स्वयं को और अन्यो को यह आश्वस्त करना कि वह गढ़ा नहीं गया है बल्कि खोजा गया है, बहुत ही सरल होता है।

प्लेटो के सिद्धांत के समर्थकों का इस आरोप से सामना होता है कि वह किसी निश्चित प्रमाण के बल पर आश्रित मिद्धात कर्तई नहीं है, बल्कि एक कहानी के रिक्त स्थान को भरने के लिए गढ़ी हुई सुमपादिन कल्पना है, और मैं नहीं जानता कि उनका उत्तर क्या होगा। निश्चय ही, जगत् का हमारा अनुभव और भाषा का हमारा प्रयोग यह प्रदर्शित करते हैं कि किसी न किसी अर्थ में सामान्य आवश्यक है। परन्तु क्या इससे हमें यह मानने का कोई हेतु प्राप्त होता है कि हमारा वास्तविक वस्तुओं के एक रहस्यमय जगत् से निरंतर आदान-प्रदान होता रहता है? मेरी समझ में इसमें हमें केवल तभी ऐसा हेतु प्राप्त हो सकता है जब यह पहले, और स्वतंत्र रूप में, यह प्रदर्शित कर दे कि सामान्यों की सब अन्य व्याख्याएँ गलत हैं। लाघव की तथा मिद्धात की कल्पना से अलग रखने की चाह हमें इस निष्कर्ष पर पहुँचने में बहुत सतर्क रहेगी कि सामान्यविषयक सभी अन्य मिद्धान गलत हैं।

प्लेटो के सिद्धांत के पक्ष में एक बहुत ही वजनदार बात यह लगती है कि उससे सामान्यों का उदाहरणों के बिना भी होना संभव होता है, और यह मानना ही होगा कि वह अवश्य ही ऐसा संभव करता है। प्लेटो का विश्वास था कि न केवल ऐसे सामान्य हो सकते हैं बल्कि होते भी हैं, और कि ऐसे सामान्यों को हम जानते

है, जैसे विशेषतः यथित और नीतिशास्त्र के सामान्य । हम जानते हैं कि यूक्लिडी त्रिभुज क्या होता है, दो जानृतियों का क्षेत्रफल में समान होता क्या होता है, एक पूर्णतः न्यायोचित कर्म क्या होता है, और इसके बावजूद हमारा कभी भी इनके किसी उदाहरण में सामना नहीं हुआ । कागज या ग्ल्याम पट पर खींचे गए किसी भी त्रिभुज की रेखाएँ, चाहे कितनी ही सावधानी से खींची जाएँ, पूर्णतः सीधी कभी नहीं होती और काफ़ी सूक्ष्म माप से यह सिद्ध किया जा सकता है । उसके कोणों का योग भी 180° से कुछ अधिक या कम दिखाया जा सकता है । दो क्षेत्रफलों की समानता सर्वत्र निकटतम होती है, किन्हीं न किसी माना में त्रुटि उत्पन्न रह ही जाती है । और यद्यपि हम कहते हैं कि जो कर्म किया गया है वह न्यायोचित (अच्छा या शुभ) था, तथापि हम उससे कुछ अधिक अच्छे कर्म की सदैव कल्पना कर सकते हैं ।

अतः ये तीन तरह के सामान्य ऐसे होते हैं जिनके उदाहरण नहीं दिखाई देते, फिर भी जिनमें हम पूर्णतः परिचित होने हैं । ऐसे सामान्यों के होने की बात प्लेटो के निद्वान्त के लिए पाँड़ फाँटलाई पैदा नहीं करती, क्योंकि उसके अनुसार अपने जगत् में सामान्यों का अस्तित्व अपने जगत् में विशेषों के अस्तित्व से तर्कित स्वतंत्र है । और ऐसे सामान्यों का हमें ज्ञान कैसे होता है, यह समझाने के लिए प्लेटो ने एक पुराण ही रच डाला है, जिसके अनुसार वर्तमान जीवन में हमारा अनुभव में सीखना असल में पिछले जीवन की अपनी जागकारी को स्मरण करना है, और कुछ उद्दीगनों के अनुभव में आने से, जैसे कागज पर खींची हुई मोटे तौर से त्रिभुज-जमी आकृतियों को देखने से, हमें वह बात याद आ जाती है जिसको हम कभी जानने के पर अब से पहले भूल चुके थे, और वह है त्रिभुज-सामान्य । यही बात समानता, न्याय और किसी भी अन्य सामान्य पर लागू होती है,¹ जिसके प्रतीयमान उदाहरण केवल प्रतीयमान ही होते हैं, अर्थात् निकटतम उदाहरण ही होते हैं ।

क्या ऐसे सामान्य हमें चाहिए जिनके उदाहरण न हों ? और उनका योग हमें कैसे हो सकता है ? ये ऐसे प्रश्न हैं जिनपर विचार अभी स्थगित रखना होगा । इनका उत्तर यह इसलिए किया गया है कि प्लेटो का सामान्यविषयक आम मन इनकी आवश्यकता में विश्वास में बहुत प्रभावित लगता है ।

1. वास्तव में, प्लेटो को एक विचारभारा के अनुसार सभी सामान्यों पर यही बात लागू होती है, क्योंकि किसी भी सामान्य के उदाहरण निकटतम से अधिक अच्छे नहीं होते ।

5. अरस्तू की आलोचनाएँ

अरस्तू के इस निष्ठान का कि सामान्य अनेक उदाहरणों में समान रूप में पाया जानेवाला एक मरम्भ या जटिल गुणधर्म है, सब मिलाकर दार्शनिकों पर कहीं अधिक प्रभाव रहा है, और मेरी समझ से इसका कारण यह है कि यह बहुत अधिक एक सामान्य-बुद्धि का सिद्धांत लगता है। इसे मानने के लिए हमें ऐसी वस्तुओं के अस्तित्व को कल्पना नहीं करनी पड़ती जिनकी पुष्टि साक्षात् प्रमाण से न होती हो, और यह मानता है कि सामान्यों के बारे में रोजाना के अनुभव के जगत् की भाषा में बताया जा सकता है। ऐसे दार्शनिक अधिक नहीं हैं जो किसी समय इस निष्ठान की ओर आकर्षित न हुए हों, क्योंकि यह अरस्तू ने जो कुछ कहा है उसके अधिकतर अंश की तरह, अत्यधिक युक्तिमय लगता है।¹ उसके बावजूद मुझे संदेह है कि इसे मौजूदा रूप में स्वीकार किया जा सकता हो, और इसके दो मुख्य कारण हैं।

इनमें जो दो कठिनाइयाँ हैं उनमें से पहली, प्लेटो के सिद्धांत की एक कठिनाई की तरह, इस निष्ठान की बोधगम्यता के संबंध में है। वह हमें यह मानने के लिए कहता है कि बहुत-से उदाहरणों में कोई चीज समान होती है, कि यह चीज एक लक्षण या गुणधर्म है, और इसी को हमें सामान्य कहना है। यदि हम पहली दो बातों को मान सकें तो तीसरी बात के विरुद्ध हमारी कोई युक्तियुक्त आपत्ति नहीं होगी। पर क्या हम उन्हें मान सकते हैं? 'बहुत से उदाहरणों में समान लक्षण' में क्या मतलब है? एक अर्थ में इस सवाल का जवाब देने में विलम्ब भी कोई दिक्कत नहीं है। ऐसी परिस्थितियाँ जामानी में पाई, बनाई या बन्पिन की जा सकती हैं जिनमें हम सामान्यतः कहेंगे कि एक जैसा लक्षण बहुत-से उदाहरणों में समान है, जैसे तब जब हम कहते हैं कि परिवार की विनिष्ट नाक कई भाइयों के चेहरों में है या कई पीढ़ियों में चली आई है, अथवा तब जब हम कहते हैं कि सेव की दो बिस्में यद्यपि लगभग प्रत्येक बात में भिन्न है तथापि एक लक्षण उनमें समान यह है कि दोनों बाफ़ी समय तक ताजी बनी रहती है। कहने का मतलब यह है कि 'बहुत-से

¹ अभी हाल में इसका समर्थन प्रो० एच० एच० प्राइस ने अपने व्याख्यान 'थिंकिंग पेण्ड रिप्रिजेंटेशन' (प्रोसोडिक्स ऑफ़ दि ब्रिटिश अकैडेमी, 1946) में किया है। वे इसके शायद नवीनतम समर्थक हैं, पर उन्होंने इसके समर्थन के बजाय इसके विरोधी सिद्धांतों का रखन अधिक किया है।

उदाहरणों में समान लक्षण' जैसे वाक्यांश का एक अर्थ में प्रयोग सर्वमान्य है, और मोटे तौर से हम ऐसे मामलों को पहचान सकते हैं जिनमें यह लागू हो सके।

परन्तु यह प्रयोग और यह पहचान इस मामले में वे आधारभूत तथ्य हैं जिनकी व्याख्या देने का प्रयत्न सामान्यविषयक किसी भी सिद्धांत को करना पड़ेगा। यदि अस्तू के सिद्धांत को सही होना है, तो ऐसा इसलिए नहीं कि वह हमें 'बहुत-से उदाहरणों में समान लक्षण' वाक्यांश के प्रयोग की और जिन मामलों में यह लागू होता है उन्हें पहचानने की इजाजत देता है, क्योंकि इसमें उसका किसी अन्य सिद्धांत से कोई भेद नहीं रहेगा, बल्कि इसलिए है कि वह किसी लक्षण का अनेक उदाहरणों में समान होना क्या होता है, इस बात की एक सतोपप्रद व्याख्या प्रदान करता है। जब वह यह कदम उठाना चाहता है, जो कि किसी भी अन्य सामान्यविषयक सिद्धांत से इसे पृथक् करनेवाला कदम है, तभी मैं यह समझने में असमर्थ रहता हूँ कि वह कह क्या रहा है। किसी चीज के अनेक अन्य चीजों में समान होने अथवा उसमें उनके सह-भागी होने के प्रत्यक्ष को विभिन्न तरीकों से समझा जा सकता है, परन्तु यहाँ कोई भी उपयुक्त नहीं मालूम पड़ता। दो या अधिक लोग गर्मी पाने के लिए पास-पास सटे हुए बैठकर उमी खाई के सहभागी हो सकते हैं, इस अर्थ में कि वे उसके एक भाग के नीचे निमग्न जाते हैं। वे एक ही आग के, एक ही कमरे के, एक ही मेज के, या शोरों के एक ही कटोरे इत्यादि के सहभागी हो सकते हैं। उनकी अनेक श्विया, बीमारियाँ या उनके अनेक मित्र समान हो सकते हैं, इत्यादि। यदि कोई केवल इन्हीं उदाहरणों को ले और उनका अध्ययन करे, तो वह पाएगा कि 'सहभागी होना' या 'समान होना' का प्रयोग आश्चर्यजनक रूप से विविध अर्थों में किया जाता है। परन्तु उन सब में विशेषता यह है कि जिस चीज में सहभागिता बताई जाती है या जो चीज समान कही जाती है वह उतनी ही एक विधेय होती है जितने सहभागी व्यक्ति। अतः इनमें से कोई भी प्रत्यक्ष किसी लक्षण के अनेक उदाहरणों में समान होने के अस्तुत्की प्रत्यक्ष को स्पष्ट करने में सहायक नहीं होगा, क्योंकि इस प्रत्यक्ष में उदाहरण तो विधेय है पर लक्षण प्रकटतः विधेय नहीं है। और यदि फलतः हम ऐसे किसी भी प्रयोग को जिसमें समान बात एक विधेय होती है, निकाल दें, तो मैं यह समझने में असमर्थ रहता हूँ कि 'अनेक उदाहरणों में समान लक्षण' वाक्यांश को पिछले पैरे में बताए गए अर्थ से गिन कोन-सा अर्थ दिया जाए।

यदि केवल उतना ही हम इसका अर्थ समझते हों, तो कोई आपत्ति नहीं हो सकती, परन्तु इससे सामान्यविषयक अस्तुत्की सिद्धांत का पोषण (या विरोध) नहीं होता। उस हात्त में हमारा मतसब केवल यह होगा कि अनेक वस्तुएँ (थोड़ी-

बहुत मात्रा में) एक-दूसरी के सदृश होती है; और यह कहने की अपेक्षा कि वस्तुओं में कोई लक्षण या गुण समान है, कही अधिक हम कहते भी यही है कि वस्तुएँ एक-दूसरी के सदृश या अमदृश हैं। परन्तु यदि हम इससे अधिक कुछ और मतलब चाहते हैं (और जैसा कि हम देखेंगे, सामान्यों के सादृश्य-सिद्धांत के विरुद्ध यह सिद्धांत जो आक्षेप करता है उनमें प्रकट है कि कुछ और मतलब होना ही चाहिए), और यदि 'समान' या '...में सहभागी होना' के अन्य प्रयोगों में से किसी को इन इन दोषों के कारण स्वीकार नहीं कर सकते कि उन सबमें जो समान है वह उतना ही विशेष है जितनी वे चीजें जिनमें वह समान है, तो अस्तव्यो सिद्धांत अपनी दिशा में उतना ही दुर्बोध प्रतीत होता है जितना प्लैटो का सिद्धांत अपनी दिशा में।

हमारी कठिनाई शायद पहली का उत्तर दे पाने की हमारी असमर्थता से पैदा होती है। यदि हम ऐसे एक सामान्य की कल्पना करने की चेष्टा करें जो अपने सभी उदाहरणों में हबहू वही बना रहता है, जिससे, जहाँ तक उसके दृष्टांतीकरण का संबंध है, वे गुण की दृष्टि से भिन्न न होंकर केवल संस्था की दृष्टि से भिन्न होंते हैं, तो ऐसे अधिक मामले खोज पाना कठिन होता है जिनमें सामान्य का इस तरह विद्यमान होना प्रकट हो सके। निश्चय ही, हम विशेषों का वर्गीकरण उनके पारस्परिक सादृश्य के अनुसार करते हैं, अर्थात् उनके उन लक्षणों के अनुसार करते हैं जो उनमें समान रूप से पाए जाते हैं (यदि कहने का यह तरीका अधिक पसंद किया जाए), परन्तु ऐसा बहुत ही कम होता है कि जिन विशेषों को हम एक वर्ग में रखते हैं वे हबहू एक-दूसरे के सदृश हों, और कि जिन विशेषों को हम उनके वर्ग में नहीं रखते उनसे वे सर्वथा भिन्न हों, और बहुधा सीमावर्ती सदिग्ध मामलों के बारे में निश्चय हमें अधिकृत आदेश या परिपाटी के अनुसार करना पड़ता है। अस्तव्यो सिद्धांत इन कारणों से भ्रामक है : वह हमें यह सोचने के लिए मजबूर करता है कि वस्तुओं को उनमें समान रूप से पाए जानेवाले अलग-अलग लक्षणों के अनुसार बिल्कुल अलग-अलग खानों में बंद किया जा सकता है; उससे यह प्रकट होता है कि प्राकृतिक जातियों के विभाग वास्तविक और यथार्थ हैं, और उससे यह सुझाव मिलता है कि सामान्य ऐसी चीजें हैं जिन्हें हम खोजकर सामने लाते हैं, न कि अशक्त : ऐसी चीजें जिन्हें हम स्वयं रचते हैं। उदाहरणार्थ, प्राणिविज्ञानी समुद्री आनेमोनियों को वस्तुओं के वर्ग में रखते हैं, हालाँकि वे अन्यस्पष्टियों की तरह उगते हैं और चलने की शक्ति नहीं रखते, सनड्यू नामक फूल को बनस्पति के वर्ग में रखा जाता है, हालाँकि समुद्री आनेमोन की तरह यह अपना भोजन कीटों को फसाकर प्राप्त करता है और नव - - - - - में 'क्षेत्र' है - - - और - - -

में विभाजन केवल यदृच्छा या परिपाटी के अनुसार ही हो सकता है ।

अथवा हम अधिक गुपरिचित कृत्रिम वस्तुओं के, जैसे मेजों के, उदाहरण देंगे । इस पुस्तक का प्रत्येक पाठक साधारण रूप में जानता है कि मेज क्या होती है । तो, सभी मेजों में समान क्या होता है ? हम चायद यह जवाब देना चाहेंगे कि मेजों में दो मवद सभ्य समान होते हैं, (अ) यह कि उनकी ऊपरी सतह चपटी और समरूप होती है, तथा (ब) यह कि उनका इस्तेमाल चीजों को रखने के लिए किया जाता है । परन्तु चीज जो मेज होने के लिए उसकी सतह ठीक कितनी चपटी और कितनी समरूप होनी चाहिए ? जब हम कभी पिकनिक में जाते हैं और एक कम या अधिक चपटी सतहवाले पत्थर या पेड़ के टुकड़े को देखकर कहते हैं कि 'बहो इसी का मेज के रूप में इस्तेमाल किया जाए,' तब क्या वह मेज है या नहीं ? कोई ऐसे प्रश्न का निर्णय कैसे करेगा ? क्या यह उस तरह का एक प्रश्न नहीं है जिसका निर्णय उत्तर की खोजकर नहीं बल्कि उस संपादक की तरह उत्तर को स्वेच्छया निर्धारित करके दिया जाता है जिसका निर्णय किसी समाचार-पत्र की प्रतियोगिता में अंतिम होता है ? हम उसे मेज कहने का निश्चय कर सकते हैं, क्योंकि हमारी समझ से किसी ने मान-व्यकरण उसे मेज की तरह इस्तेमाल होने के लिए वहाँ रख दिया है, या क्योंकि हमारी समझ में, जैसे भी वह वहाँ पहुँचा हो और जिस कारण भी उसकी वह शक्ति बनी हो, वह यदृच्छा निकलिक के लिए आनेवालों के द्वारा मेज के रूप में इस्तेमाल किया गया है, अथवा, जैसा होना कि अधिक स्वाभाविक है, केवल इसलिए कि वह इस अवसर पर मेज के रूप में हमारा काम देगा । बच्चे बनकर हम कहेंगे कि 'आओ हम कल्पना करें कि यह पत्थर नहीं बल्कि मेज है' (जैसे कि मानों दोनों चीजें वह हो नहीं सकती), प्रीटो के रूप में, कल्पना करना भूलकर अथवा कल्पना की प्रीतिरक्षा के बारे में अनिश्चय की वृत्ति के साथ, हम कहेंगे कि 'आओ इसे हम मेज के रूप में इस्तेमाल करें ।'

महत्त्व की बात यह है कि एक सामान्य विद्यमान है या नहीं, इस बारे में हम वस्तुतः अनिश्चय की अवस्था में नहीं होते । यदि किसी बात के बारे में हम वास्तविक अनिश्चय की अवस्था में होते हैं तो यह है सादृश्य या असादृश्य की मात्रा परम्परियों को रखने की जगह के रूप में वह पत्थर काफी अच्छा है, लेमोनेड की बोतल या थर्मस फ्लास्को के लिए वह ठीक हो सकता है बशर्ते हम जगह सावधानी से चुनें परन्तु चिट्ठी लिखने के लिए चायद वह बेकार स्थान होगा । अर्थात् इस मामले में दो पक्ष दिखाई देते हैं उस पत्थर का मेज होना पहली इस बात पर आश्रित है । जिसे हम साधारणतः मेज कहते हैं उससे इसकी बरादृशताएँ कहा तक हैं, और दूसरे

इस बात पर आधित है कि यह कहने में पहले कि अमदशाएँ इतनी अधिक हैं कि उसे मेज नहीं कहा जा सकता, हम कहाँ तक जाने के लिए तैयार हैं। अब यह निश्चित रूप से किसी ऐसी विशेषता को ढूँढ़ने और शायद पा जाने की अपेक्षा जो पूरे समय वहाँ मौजूद थी और ढूँढ़ लिए जाने की प्रतीक्षा में थी, मपादक के अंतिम निर्णय में कहीं अधिक मिलती-जुलती बात है।

फिर वायुयानों में समान रूप में पाया जानेवाला सामान्य लक्षण क्या है? यदि हममें पृच्छा जाए कि वायुयान क्या होता है, तो शायद शुरू में हम एक स्पिड-फायर, या हाइन्केल, या डकोटा को, अर्थात् एक (या अधिक) इजनों से युक्त और पाइलट के द्वारा नियंत्रित किसी चीज को, बात सोचें। (इजनों को हम उसका ग्लाइडर में अंतर करने के लिए जोड़ते हैं।) परंतु, निस्संदेह पाइलट के द्वारा उसका नियंत्रित होना आवश्यक नहीं है क्योंकि उसका नियंत्रण बिजली में जमीन पर खड़े आदमी के द्वारा किया जा सकता है। पर उस दशा में क्या हम उस आदमी को ही पाइलट कहने का निश्चय कर सकते हैं? हम चाहें तो उसे पायलट कह सकते हैं अथवा चाहें तो नहीं भी कह सकते, पर प्रायः हम कहते नहीं हैं। तब अदर किसी आदमी के न होने पर भी उसे वायुयान कहा जा सकता है। क्या वह वायुयान केवल तब है जब उसे उड़ान के समय नियंत्रण किया जा सकता हो अथवा तब भी जब उड़ान के पूर्व ही नियंत्रण के पुर्जों को संत कर लिया जाता हो? अभी हमारा झुकाव पहली बात की ओर होता है, परंतु ऐसा लगता है कि यह चुनाव एक भुविधा की बात है। अब हम उस उड़नेवाले यंत्र में जिसकी शक्ति का स्रोत उसके ही अंदर होना है तथा उस प्रक्षिप्त यंत्र में जिसके अंदर नहीं होना, फॉरे स्पष्ट भेद नहीं करते। वही १, वही २, और इसी तरह के अन्य प्रभेदास्त्रों ने हम झगड़े को समाप्त कर दिया। यदि उन्हें हमने वायुयान न कहकर उड़न-यंत्र कहा, तो इसका कारण शायद यह रहा होगा कि छोड़ने के बाद उनका नियंत्रण नहीं किया जा सकता था, हालांकि अधिक संभाव्य कारण यह रहा होगा कि उड़ान की समाप्ति पर टकराने के बाद विस्फोट करने के उद्देश्य से उन्हें बनाया गया था (जैसे कि मानो इस बात ने उन्हें वायुयान होने से रोक दिया था)। ग्लाइडर वम उड़ान के दौरान नियंत्रित किया जा सकता था, पर उसे वायुयान नहीं कहा जाता था। यहाँ भी शायद कारण यह रहा होगा कि वह किसी लक्ष्य से टकराने और टकराने के बाद फट जाने के लिए बनाया गया था। नई-नई उड़न-यंत्रों वनती जा रही हैं और राइट-ब्रदरों के द्वारा हवा में उड़ने के लिए बनाई गई वस्तुओं में अधिकाधिक भिन्न होती जा रही हैं, परंतु हमें उन्हें वायुयान कहने या न कहने में कोई वास्तविक कठिनाई नहीं हो रही है। कठिनाई इसलिए नहीं हो रही है कि जो कुछ अन्य

सोच कर रहे हैं उसे करने के लिए हम तैयार हैं : यदि डिब्बाइन तैयार करनेवाले, निर्माता और सवाददाता (विशेष रूप से सवाददाता) उन्हें वायुयान कहते हैं तो वे वायुयान हैं। यहाँ भी स्पष्ट है कि सवादक का निर्णय अंतिम है।

निष्कर्ष यह प्रतीत होता है कि हम किसी वस्तु के एक विशेष प्रकार के होने का निश्चय यह पता लगाकर नहीं करते कि उसमें कोई ऐसा लक्षण (या लक्षण-समूह) है जो हबहब कुछ अन्य वस्तुओं में पाए जानेवाले लक्षण (या लक्षण-समूह) की तरह है, बल्कि कुछ अस्पष्ट-सी बात पाकर करते हैं जिसे 'गारिवारिक सादृश्य' कहा गया है। आम तौर पर, हम विभिन्न नमूनों को लेकर उन्हें मानक-वस्तु मान सकते हैं तथा ऐसी सब वस्तुओं को जो उनसे अल्पाधिक सादृश्य रखती हों, उसी प्रकार की वस्तुएँ कह सकते हैं। परंतु 'अल्पाधिक सादृश्य' में हमने जितना सन्तोषापन रख छोड़ा है उसे हम घटा-बढ़ा सकते हैं और घटाते-बढ़ाते ही हैं, तथा अपनी मानक-वस्तुओं को हम बदल सकते हैं और बदलते ही हैं। मानक-वायुयान का मेकैनो-सदृश बाइप्लेन वातावरण बहुत पहले समाप्त हो चुका है।

फिर भी, यह कहा जाएगा कि यद्यपि ऊपर के वृत्तांत से अद्वितीय वस्तुओं का प्राकृतिक या कृत्रिम प्रकारों में वर्गीकरण जितना हम चाहते हैं उपाय कही कम साफ-सुथरा काम मिट्ट होता है, तथापि इसमें अरस्तवी सिद्धांत का खंडन नहीं होता। यह कहनाई स्वयं ही इस बात को मानती है कि सादृश्य और असादृश्य होते हैं। और दो वस्तुएँ परस्पर चाहें जितनी कम सदृश हों, जब तक कोई बात उनमें समान न हो, तब तक वे भिन्न-भिन्न हो सकती हैं? हम सादृश्य को एक प्रकृत तथ्य नहीं मान सकते, क्योंकि वह सदैव तुलना की गई वस्तुओं के एक समान लक्षण पर आश्रित होता है। यह सही है कि हम बहुत प्रायः उस लक्षण को निश्चित किए बिना वस्तुओं को सदृश कह देते हैं, जैसे 'वह अपनी माँ से कितना अधिक सादृश्य रखता है', परंतु ऐसे मामलों में हम सदैव न्यून कथन करते होते हैं और समान लक्षण का उल्लेख इसलिए छोड़ देते हैं कि उसके अत्यधिक स्पष्ट होने से हम उसका उल्लेख आवश्यक नहीं समझते अथवा उसे बताने में हमें आसन्न होता है। हम मोचेत हैं कि पूछे जाने पर हम समान लक्षण को बता सकते हैं ('उसकी नासिका जीकदमी ही ऊपर की ओर उठी है'), ठीक वैसे ही जैसे जरूरी होने पर हम 'आपका लटका कितना लंबा है', इस न्यून कथन का विस्तार 'आपका लटका मेरे लटके से (या अपनी जाय के अधिनातर लटके से) कितना अधिक लंबा है', इस कथन में कर सकते हैं। यह मानना होगा कि सामान्यतः हम तब तक दो वस्तुओं

मे सादृश्य होने की बात कहने को सार्थक नहीं समझते जब तक हम, भले ही अस्पष्ट रूप से, यह बताने के लिए भी तैयार न हों कि वे किस बात में सादृश्य रखती है, हालांकि मैं पक्के तौर से यह नहीं कह सकता कि इस सामान्य नियम के अपवाद नहीं हैं : उदाहरणार्थ, दो गंधो या दो स्वादों में हम सादृश्य महसूस कर सकते हैं, पर यह भी संभव लगता है कि हम इस सवाल का जवाब देने में विलुप्त अममर्थ हो कि वे किस बात में सदृश है। लेकिन यदि हम प्रतीयमान अपवादों की संगति बैठाकर यह कह भी सकें कि सादृश्य सदैव किसी बात में सादृश्य होता है, तो भी अकेले इससे अरस्तवी सिद्धांत सिद्ध नहीं होता। इससे एक बार फिर हमें बोध-गम्यता के प्रदन का सामना करना पड़ेगा, क्योंकि यदि जिस बात में वस्तुएँ सदृश हैं वह उनमें समान एक अकेला लक्षण है, तो जब तक हम यह नहीं जान लेते कि उनमें किसी लक्षण का समान होना क्या होता है तब तक हमारी जानकारी में कोई वृद्धि नहीं होती। मेरी समझ से इसका विश्लेषण दिया जा सकता है, हालांकि वह विश्लेषण अरस्तवी प्रकार का नहीं होगा, पर इस चर्चा को हमें इस अध्याय के बाद के भाग के लिए छोड़ देना होगा।

6. उदाहरणों के बिना सामान्य नहीं हो सकते।

यदि सामान्यों के बारे में अरस्तवी सिद्धांत सही है, तो उसकी सामान्य की परिभाषा से यह निष्कर्ष निकलेगा कि उदाहरणों के बिना सामान्य नहीं हो सकते। और इस बात को अरस्तवी सिद्धांत के विरुद्ध इस आधार पर बताया गया है कि स्पष्टतः ऐसे सामान्यों का अस्तित्व है, जैसे वे जो हमने पहले बनाए हैं और जिनमें प्लेटो की सबसे अधिक दिलचस्पी थी। अब कोई इस आपत्ति का खंडन दो ही तरीकों में कर सकता है : या तो वह प्रागनुभवतः यह सिद्ध करे कि अरस्तवी सिद्धांत अनिवार्य रूप से सत्य है और इसलिए ऐसे सामान्यों का अस्तित्व हो ही नहीं सकता। अथवा वह किसी भी प्रस्तावित सामान्य के बारे में यह सिद्ध करे कि उसके उदाहरण हैं। पहना तरीका मुझे मुलभ नहीं है और दूसरे के द्वारा बात को पूरी तरह से समझाने के लिए बहुत समय चाहिए जो यहाँ संभव नहीं है। अतः मुझे एक रास्ता की तरह अपना यह विश्वास प्रकट करना होगा कि उदाहरणों के बिना कोई सामान्य होने ही नहीं,¹ और कि यह मानना अरस्तवी सिद्धांत के प्रतिकूल नहीं है कि ऐसे सामान्यों का अस्तित्व है। इस विश्वास को सीधापन का दृष्टांत देकर समझाऊंगा।

1. मैं केवल सरल लक्षणों की बात कर रहा हूँ, जटिल लक्षणों की नहीं।

स्थान की कमी में वान बहुत सघोष में बटाई जाएगी, हालांकि मधुमुच में मनोपप्रद विवरण देने के लिए कई पृष्ठों की जरूरत होगी, क्योंकि 'सीधा' शब्द का जितने परस्पर मञ्चित पर अन्य-अन्य पहुँचाने जा सकनेवाले मञ्चितियों के लिए प्रयोग होता है उनकी सराया बहुत ही अधिक है और ये सप्रत्यय भी मुख्य तो स्पष्ट है और कुछ अस्पष्ट। फलतः किसी भी विवरण से यह आशा नहीं की जा सकती कि हमें उन सभी मञ्चितियों की जानकारी जा जाएगी। फिर भी प्रस्तावना के बतौर इतना यथा कह दिया जाए कि 'सीधा' का इस प्रसंग में वही अर्थ है जिसे लेकर हम पूर्वोक्त निम्न की यह परिभाषा देते हैं कि वह तीन सीधी रेखाओं में घिरी हुई रागतात्परि है। सीधा एक ऐसा सामान्य है जिसके उदाहरण नहीं हैं, ऐसा कहने का एकमात्र कारण यह है कि जब भी हम सीधापन के कित्ती बनाए हुए उदाहरण की काफी आवश्यकता में जाँच करते हैं, तब हम उसमें कोई भ्रष्ट अवस्था पाएँगे और तब हम यह नहीं कह पाएँगे कि वह रेखा पूरी तरह से सीधी है। वास्तव के ऊपर जोड़ी हुई कोई रेखा खाली जाल से देखने पर पूर्णतः सीधी लग सकती है, परंतु एक काफी क्षमताशाली आदर्शक लेखक ने देखने पर उसमें घुमावों और व्यवधानों का बाहुल्य प्रकट हो जाएगा। फलतः वास्तव हमें कहना पड़ेगा कि यद्यपि पूर्णतः सीधी रेखाएँ नहीं भी नहीं हैं तथापि एक सीधा-सामान्य अवस्था है, क्योंकि हमारे मन में वस्तुतः उभरा मञ्चित्य है, जिसकी हम एक रेखा को सीधी न मानने में उत्तरी ही महामता लेते हैं जितनी ऐसी रेखा का पता लगाने में लेते जिसे सीधी माना जा सके। अतः हमें कम में कम एक सामान्य को ऐसा मानना पड़ेगा जिसके उदाहरण नहीं हैं और यह स्वीकृति जहाँ-तहाँ भिन्नता में भगति रखती है लेकिन अस्तित्वों सिद्धांत से नहीं।

इस युक्ति पर कई टिप्पणियाँ की जा सकती हैं। पहली यह है कि हमारी रेखा अवस्था ही सीधी दिखाई देती थी, जो कि इस युक्ति का सुस्पष्ट और प्रायः दिया जानेवाला उत्तर है। एक क्षमताशाली लेखक से शुरुआत जाँच करने पर उनमें घुमाव तो अवश्य दिखाई दिए, परंतु हमें यह तथ्य नहीं बदला कि पहले वह सीधी सीधे पड़ी थी, यद्यपि यह कि वह अधिक पास से और बारीकी से जाँच करने पर भी हलहल वंसी ही दिखाई दी थी जैसी सीधी होने की स्थिति में दिखाई देती। दूसरे शब्दों में, रेखा या सीधी दिखाई देना ज्ञानमीमांसाय दृष्टि से सीधा-सामान्य का एक उदाहरण है, और यह ऐसा तथ्य है जो आदर्शक लेखक से रेखा (जो कि हर हालत में साक्षात् प्राप्त से दिखाई देनेवाली रेखा में बहुत ही भिन्न दिखाई देती है) के सीधी न दिखाई देने से बदलता नहीं।

इसमें आये यह सवाल पैदा होता है कि क्या एक रेखा के सीधी दिखाई देने और उसके सीधी होने के बीच का भेद वास्तव में भ्रामक नहीं है। इसमें निश्चय ही यह प्रकट होता है कि उस ध्वनि के जलावा जो एक रेखा की दिखाई देती है एक ऐसी ध्वनि भी होती है जो उसकी है और जो बिल्कुल भिन्न हो सकती है। परंतु क्या रेखा की जो ध्वनि है उसमें हमारा मनलव उस ध्वनि का नहीं है जो उसकी कुछ विविष्ट दशाओं में दिखाई देती है? हम सब जानते हैं कि जब हम यह कत्ना चाहिए कि दैनिक खेलने के स्थान पर खिचो हुई रेखाएँ सीधी हैं और ध्वनि नहीं। क्या हम कहें कि कोई हमलावा कभी सीधी मानिया नहीं खींचता? यह नहीं है कि जो बात हमें दैनिक के अभ्यासों या अन्य चलाने की प्रतियोगिताओं के निर्णायकों के रूप में सतुष्ट करेगी वह यथार्थमापी उपकरणों के विरोधकों के रूप में हमारी जाच में नहीं टिकेगी। परंतु इसमें यह प्रकट होता है कि किसी रेखा का सीधी होना इस प्रयोजन का जिसके लिए वह खींची गई है तथा उस पैमाने का जो प्रयुक्त हुआ है, सापेक्ष है। यदि दो सतहों के किनारों को इस तरह सीधे होता है कि वे एक-दूसरे पर बिल्कुल सही बैठ जाएँ और एक-दूसरे पर आसानी से फिसलने लगें, तो उनके बीच में छोड़े जा सकनेवाले जवनाश की सीमा इस बात के अनुसार कम या अधिक होगी कि सतहें एक फिटन की और जिस मिनिडर के अंदर वह चलता है उसकी दीवार की है या एक दीवार के अंदर सरकनेवाले लकड़ी के फलक की और जिस खांचे पर यह चलता है उसकी है।

ऐसा लगता है कि किसी रेखा का सीधी होना उस पैमाने पर निर्भर करता है जिसमें हम उसकी तुलना करते हैं, और कि किसी भी पैमाने में तुलना किए बिना एक रेखा के सीधी होने का प्रत्यय एक ध्वनि प्रत्यय है। फलतः यदि इस कथन का मनलव कि पूर्णतः सीधी रेखाओं का कहीं अस्तित्व नहीं है, यह है कि कहीं ऐसी रेखाएँ नहीं हैं जो किसी स्वीकृत मानक में तुलना के बिना सीधी हों, तो हमें इनमें सहमत होना चाहिए। लेकिन उस दशा में हम इस बात में सहमत नहीं होंगे कि मोटापन एक ऐसा सामान्य है जिसके उदाहरण नहीं हैं एक अर्थ में (सापेक्ष) मोटापन उदाहरणों वाला सामान्य है, दूसरे अर्थ में (निरपेक्ष) सीधापन सामान्य है ही नहीं, अर्थात् 'सीधा' शब्द किसी चीज का संज्ञक नहीं है।

7 सादृश्य-सिद्धांत

सामान्यों के बारे में वस्तुवादी सिद्धान्तों, जिनमें प्लेटोनी और जरस्तवी दोनों ही शामिल हैं, में समताप होने के कारण एक मौलिक रूप में विभिन्न सिद्धांत सामने

आया, जिसके अनुसार सामान्य विशेष्यरूप या विशेषणरूप किसी भी प्रकार का पदार्थ है ही नहीं। यह सिद्धांत, जिसके कि अनेक विविध रूप हैं, सामान्य को विशेषों और उनके बीच पाए जानेवाले सादृश्य के संबंध के द्वारा परिभाषित करता है। इस प्रकार यह प्लेटो की अपेक्षा अरस्तु के अधिक निकट इस बात में है कि इसके अनुसार सामान्य की आवश्यक रूप से केवल विशेषों के द्वारा ही परिभाषा दी जा सकती है और इस कारण से उदाहरणों के अभाव में सामान्य हो ही नहीं सकता। परंतु अरस्तु के सिद्धांत से इसका अंतर यह है कि यह सामान्य को ऐसा लक्षण नहीं मानता जिसकी विशेषों की एक बड़ी संख्या में पुनरावृत्ति होती हो और जो प्रत्येक विशेष में संख्यातः अभिन्न हो। इस सिद्धांत को सादृश्य-सिद्धांत कहा जा सकता है और इसके अनुसार किसी भी निर्दिष्ट वस्तु के गुण उतने ही विशेष और स्थानीय होते हैं जितनी वस्तु वह वस्तु होती है। यदि मेरे पास एक ही रचना, आकार और रंग वाली विलियड की दो गेंदें हैं जिनमें से एक मेरे सामने मेज पर है और दूसरी मेरे पीछे ताल पर है, तो मेज वाली की लालिमा और गोलाई स्वयं भी मेज पर है और इसलिए दूसरी की लालिमा और गोलाई से, जो मेरे पीछे ताल पर है, भिन्न है। अर्थात्, यद्यपि एक अर्थ में दोनों गेंदों की लालिमा एक ही है, तथापि एक दूसरे अर्थ में वे भिन्न हैं। प्रत्येक लाल रंग उस विशेष बंद का जिसमें वह है, निजी और मिलक्षण रंग है, और जिस अर्थ में दोनों गेंदों का लाल रंग एक ही है उसको प्रकट करने का अधिक अच्छा तरीका यह कहना है कि एक का लाल रंग ठीक दूसरी के लाल रंग के समान है।

8. नामवाद

सामय यह कहा जाएगा कि सादृश्य-सिद्धांत के सब रूपों की यहाँ तक जितना थोड़ा-सा बताया गया है उसमें तक सहमति नहीं है। उदाहरण के बतौर नामवाद का नाम लिया जाएगा, जो निश्चित रूप में सामान्यों को सादृश्य के द्वारा परिभाष्य मानता है पर साथ ही विशेषों में एकमात्र सादृश्य उनका एक ही नाम से पुकारा जाना मानता है। परंतु जहाँ तक मुझे जानकारी है, नामवाद का यह अतिरिक्त रूप, जिसके अनुसार विशेषों के एक समूह में एकमात्र समानता (अथवा एकमात्र बात जिसमें वे मद्दश हैं) उनका एक ही नाम से पुकारा जाना है, किसी के द्वारा कभी भी गभीरतापूर्वक नहीं माना गया है, अलावा उसके जो शब्दों का मनमाने अर्थ में प्रयोग करता है और वह भी केवल निर्दिष्ट-समय पर बहुत ही सीमित क्षेत्र में।

यदि गायो के वर्ग में एकमात्र समान बात यह है कि उन्हें 'गाय' के नाम से पुकारा जाता है, तो स्पष्टतः इस बात का निश्चय कि एक निदिष्ट वस्तु को गाय कहना है या नहीं, या तो मनमाने ढंग से करना होगा या परिपाटी के अनुसार। यदि मेरी गाय बच्चे देती है तो उसके बच्चे गाय केवल तभी होंगे जब मैं उन्हें गाय कहूँ और उन सबको अपनी इच्छा का अनुसरण करने के लिए बाध्य करूँ जो उन्हें किसी भी नाम से पुकारना चाहते हैं, अथवा जब मेरे चरवाहे, पड़ोसी इत्यादि स्वेच्छा से मेरी बात मानकर उन्हें गाय कहें। तब शहर से मेरे यहाँ आया हुआ कोई आइमी जो उनमें से एक के बारे में यह पूछता है कि वह गाय है या साँड़, प्रकृति के तथ्यों के बारे में अपनी अनभिज्ञता के लिए मेरी हमी का पात्र नहीं होगा, बल्कि एक पूरी समझदारी का सवाल पूछेगा। निस्संदेह, ऐसे नामवाद की चर्चा केवल यह दिखाने के लिए की गई है कि किसी का इस सिद्धांत को मानना एक हृदय की बेवकूफी की बात होगी। यह निश्चय करना कि एक वस्तु गाय है, बिल्कुल भी एक बच्चे या एक जहाज का नाम रखने-जैसी बात नहीं है। जब हम किसी वस्तु के बारे में संदेह में होते हैं, तब निस्संदेह हम प्रश्न को इस रूप में पूछ सकते हैं : 'आप इसे किस प्रकार का जानवर कहते हैं?' और प्रश्न के इस रूप में पूछे जाने की उम्मीद ही सभाषना है जितनी इस रूप में पूछे जाने की कि यह किस प्रकार का जानवर है? परन्तु इसमें इस नामवाद की पुष्टि नहीं होती, क्योंकि यह उत्तर प्राप्त करने के बाद कि यह एक ओकापी है, हमारा उसी वादे में उसी तरह के जानवर की ओर संकेत करके यह कहना कि 'और वह भी तो एक ओकापी है', हमें बिल्कुल स्वाभाविक और समझदारी की बात (लेकिन शायद बिल्कुल ही अनावश्यक) लगेगा। यदि नामवाद का यह रूप सही हो, तो यह सिद्धता कथन एक सुस्पष्ट बात का कथन बिल्कुल भी न होगा, बल्कि अंधेरे में एक सर्वथा नाजामज छलांग लगाने के बराबर होगा।

9 हॉब्स का नामवाद

नामवाद का कुछ सयत रूप से समर्थन विद्येपत आजकल अनुचित रूप में उपेक्षित टॉमस हॉब्स नामक दार्शनिक ने किया था। उसका मत यह था कि विशेषों के एक समूह की चीजें एक ही नाम से पुकारी जाने में परस्पर सादृश्य रखती हैं, परन्तु वह यह भी मानता था कि इन विशेषों में से प्रत्येक के उस नाम से जो शेष अन्यो का भी है, पुकारे जाने का कारण उसका मात्र एक नाम के अभाव किन्ती और

माय में सादृश्य का संबंध है, पर इनमें में किसी एक और इस घोटों के बीच ऐसा संबंध नहीं है। तब इस कथन से कि एक अनेकव्यापी शब्द विशेषों के एक समूह का समान नाम होता है, यह अर्थ निकलेगा कि उनमें से प्रत्येक के लिए (और प्रत्येक बार उसका निर्देश करने के लिए) एक सदृश टोकन-शब्द का प्रयोग किया जाता है। और मूल बात फिर भी यही बनी रहेगी, अर्थात् कि हमने हॉब्स के पहले उद्धरण में देखा था, कि वस्तुओं के लिए सदृश टोकनों का प्रयोग सिर्फ इसलिए किया जाता है कि वे वस्तुएं सदृश हैं या ऐसी समझी जाती हैं। यदि सामान्य की उस सादृश्य के रूप में जो विशेषों में होता है परिभाषा नहीं दी जा सकती, तो हॉब्स के सामान्य नामों के सिद्धांत को बचाने के लिए कुछ भी नहीं किया जा सकता; और यदि उनकी उस रूप में परिभाषा दी जा सकती है, तो भी उसके सिद्धांत की रक्षा केवल इस शर्त पर की जा सकती है कि एक नाम के अनेक उदाहरणों में समान होने की बात का विश्लेषण उसी प्रकार से किया जाए जिस प्रकार सामान्य के समान होने की बात का किया जाता है, अर्थात् सादृश्य को भेद से किया जाए।

अतः हॉब्स के सिद्धांत का मडन या खंडन साधारण सादृश्य-सिद्धांत के साथ जुड़ा हुआ है, और यही बात तथा-कथित ब्रिटिश इंड्रियानुभववाधियों के संप्रदाय पर लागू होती है, हालांकि उनमें कुछ मतभेद अवश्य है। यह कहना कि एक लाल-सामान्य है, यह कहने के बराबर है कि ऐसी वस्तुएं हैं जिनमें से प्रत्येक लाल है, अपना जिनमें लाल होने में परस्पर सादृश्य है। और यह सिद्धांत यह कहेगा, जैसा कि हमने पहले अस्तु के सिद्धांत की चर्चा में देखा था, कि दो वस्तुओं के बारे में यह प्रश्न कि क्या वे एक ही सामान्य के उदाहरण हैं या एक समान गुणधर्म रखती हैं (जो भी भाषा हमें पसंद हो), अतः उन वस्तुओं के बारे में एक ज्ञातनिरपेक्ष प्रश्न ("किस सीमा तक के परस्पर सदृश हैं?") है और अतः एक ज्ञातवापेक्ष प्रश्न ("क्या वे इतनी अधिक सदृश हैं कि हम उन्हें एक ही नाम से पुकार सकें?")। किसी सीमा तक वे सदृश हैं, यह हमारे पता चलने की बात है, और चाहे हम पता चले, या न चले, वे परस्पर सादृश्य हैं, यह हमारे पता चलने की बात है, और चाहे हम पता चले, या न चले, वे एक ही नाम से पुकार सकते हैं, यह हमारे निश्चय करने की बात है; और यह बात कि हमारे निश्चय हमारी आवश्यकताओं और रुचियों पर निर्भर करते हैं, इस तथ्य से प्रकट है कि एक दर्जी या एक चित्रकार ऐसे दो टुकड़ों के रंगों को दो भिन्न नाम देगा जिन्हें मैं लाल ही कहूंगा।

10. अनेकव्यापी शब्द व्यक्तिवाचक नाम नहीं होते ।

सादृश्य-सिद्धांत और वस्तुवादी मिठातो में मौलिक अंतर यह है कि पहले की दृष्टि में अनेकव्यापी शब्द व्यक्तिवाचक नाम नहीं हैं जबकि बाद वालों की दृष्टि में वे व्यक्तिवाचक नाम हैं । जिस प्रकार 'अर्नेस्ट बेकिन' या 'वेस्टमिस्टर कंथेडल' एक ही चीज़ का नाम है, उस प्रकार कोई एक ही चीज़ ऐसी नहीं है जिसके लिए 'लाल' शब्द का प्रयोग होता हो । 'लाल' किसी भी लाल वस्तु में रहनेवाले सात्विका के गुण का नाम है और 'मेज' नाम से किसी भी मेज का बोध होता है, परंतु ये नाम कतई ऐसे नहीं हैं जैसे 'अर्नेस्ट बेकिन', जिससे कि उस व्यक्ति का ही बोध होता है जो दूसरे महायुद्ध के दौरान ब्रिटेन का धूम-मन्त्री था और जो बाद में विदेश-सचिव बना था । किसी व्यक्तिवाचक नाम का तब कोई उपयोग नहीं है जब वह एक व्यक्ति-विशेष को चुनने में सहायक नहीं होता, और एक अनेकव्यापी शब्द तब कम ही उपयोगी होगा जब वह केवल एक व्यक्ति-विशेष का ही बोध कराता हो । यदि मैं अपने कुत्ते में से प्रत्येक को ट्रस्टी कहूँ तो मेरे यह कहने पर कि ट्रस्टी बीमार हो गया है, आप नहीं बता सकेंगे कि मेरा मतलब किस कुत्ते से है ।

सादृश्य-सिद्धांत के अनुसार एक अनेकव्यापी शब्द वस्तुओं के एक समूह में से प्रत्येक का नाम होता है, न कि उसमें से किसी विशिष्ट व्यक्ति का । इस प्रकार 'कुत्ता' एक अनेकव्यापी शब्द है, जबकि 'ट्रस्टी' नहीं है । और तदनुसार जो ग़लती अनेक दार्शनिकों ने की है वह, पहली, यह मानने की की है कि कोई एक ही चीज़ ऐसी होनी चाहिए जिसका एक अनेकव्यापी शब्द नाम है (अर्थात् यह कि अनेकव्यापी शब्द एक व्यक्तिवाचक नाम होता है), और, दूसरी, यह मानने की की है कि चूँकि एक अनेकव्यापी शब्द अनेक वस्तुओं पर लागू होता है इसलिए उनमें से प्रत्येक वस्तु को येन-केन प्रकार से उस चीज़ को अपने अंदर समाविष्ट करना चाहिए । पहली बात को मान लेने से हम दूसरी से भी बंध जाते हैं । परंतु यह सिद्धांत कहता है कि हम पहली बात को मानें ही क्यों ? एक अनेकव्यापी शब्द को एक व्यक्तिवाचक नाम की तरह समझने का हमारे पास क्या आधार है ? निश्चय ही सभी लाल वस्तुओं में कोई चीज़ समान होती है, और यह चीज़ उन सबका लाल कहलाना मात्र नहीं है । समान चीज़ यह है कि वे सब लाल हैं, और उसको उनमें समान कहने का मत-

1. जब तक स्पष्ट रूप से दूसरा अर्थ न बताया जाए, तब तक 'शब्द' का प्रयोग 'प्ररूप-शब्द' के अर्थ में समझना चाहिए ।

सब यह है कि उनमें से प्रत्येक के लाल होने में उनका सादृश्य है, हालांकि इन सादृश्य में मात्रा-भेद हो सकता है। सादृश्य-मित्रांत सामान्यो को उपाप्त नहीं करता, वरत 'सामान्य' को किसी पदार्थ का नाम न समझा जाए। वह कहता है कि 'सामान्यो का अस्तित्व है' कहने का मतलब केवल यह है कि वस्तुओं का समूहों में (अ) सादृश्य और असादृश्य की उनमें रहनेवाली मात्राओं के अनुसार और (ब) समूह की सदस्यता की कहा और किस प्रकार सीमा बाधनी है, इस बारे में हमारे निष्कर्ष के अनुसार वर्गीकरण किया जा सकता है।

11. सादृश्य और विवृत वर्ग

यह मानते हुए कि सादृश्य-सिद्धान्त काफी सही है, मैं ऐसी तीन आपत्तियों का उल्लेख करूँगा जो आम तौर पर इनके विरुद्ध उठाई जाती हैं। ये प्रो० प्रारत के पूर्वोक्तलिखित व्याख्यान 'थिंकिंग ऐंड रिप्रिजेंटेशन' (पृ० 31-4) में दी गई हैं¹ और सख्या में तीन हैं।

सबसे पहले यह दलील दी जाती है कि 'संवृत वर्गों' की बात को मोचने में तो इसका सामंजस्य है पर 'विवृत वर्गों' के लिए इसमें गुंजाइश नहीं है। संवृत वर्ग ऐसे सदस्यों की समित सख्या वाला वर्ग है जो सबके सब एक मूची में गिनाए जा सकते हैं। उदाहरण ये हैं - मेरी आलमारी के सबसे ऊपर के खाने में इन समय मौजूद पुस्तकें, नॉर्मन विजय से चार्ल्स I की मृत्यु तक के इंग्लैंड के राजा, पहले महायुद्ध में पदक पानेवाले सैनिक, दूसरे महायुद्ध में मारे गए अमेरिकी, इत्यादि। इनमें से प्रत्येक में सदस्यों की सख्या निश्चित और ज्ञात या जानी जा सकेवाली है, और प्रत्येक में वर्ग का निर्देश ऊपर के जैसे एक वर्णनात्मक वाचप्राण के द्वारा जबकि सदस्यों की गणना के द्वारा किया जा सकता है। अंतिम दो उदाहरणों में गणना लंबी और कठिन होगी, पर की जा सकती है।

दूसरी ओर, विवृत वर्ग ऐसा वर्ग होता है जिसकी सदस्यता बद नहीं होती, जैसे कुमियाँ, ओक के पेड़, सिगरेटों की डिब्बियाँ, लाल नाक वाले विद्वान, और वास्तव में ध्यान में आने वाला प्रायः कोई भी वर्ग। यदि अब तक के सभी लाल नाक

1. निश्चय ही पहली बार नहीं। उनकी दार्शनिक चर्चाओं में बार बार आवृत्ति हुई है, जैसे जी० एफ० स्टायट के 'स्टडीज इन फिलासफी एंड साइकोलोजी', पृ० 387-8 में पाई जा सकती हैं।

वाले विद्वपको का सही रेकार्ड रखा गया हो, तो भी भविष्य में ऐसे अन्य विद्वपक हो सकते हैं जिनका अभी जन्म ही नहीं हुआ, परन्तु ऐसे अर्सेनिक और नहीं हैं जिन्हें हमारे महायुद्ध में मारे गए अर्सेनिको के वर्ग में रखा जा सके। यह कहने के बजाय कि "नॉर्मन विजय में लेकर चार्ल्स I की मृत्यु तक के इंग्लैंड के सब राजा विडमर गए थे", मैं चाहूँ तो कह सकता हूँ कि "विलियम I इंग्लैंड का राजा था और वह विडमर गया था, विलियम II इंग्लैंड का राजा था और वह विडमर गया था, चार्ल्स I इंग्लैंड का राजा था और वह विडमर गया था।" इसी प्रकार मैं इस वाक्य को भी खोलकर कह सकता हूँ कि "मेरी आलमारी के सबसे ऊपर के खाने में इस समय मौजूद सब पुस्तकें जामूसी कहानियाँ हैं।" परन्तु "सब लाल नाकवाले विद्वपक दुखी मनुष्य हैं," "ओक के सब पेड़ बीजों से पैदा होते हैं" इत्यादि को मैं इस रूप में खोलकर नहीं कह सकता। फिर भी, निस्संदेह हम इस प्रकार के कथन जितने सबूत वर्गों के बारे में करते हैं उतने ही विवृत वर्गों के बारे में भी करते हैं। परन्तु, आलोचक का कहना है कि यदि सादृश्य-सिद्धांत सही है तो ऐसा हम कैसे कर सकते हैं? विवृत वर्गों के बारे में हम सांच ही कैसे सकते हैं? अर्थात् हम 'सब' का उन दशाओं में कोई अर्थ दे ही कैसे सकते हैं जिनमें इसके अर्थ को निक्षेपकारी गणना के द्वारा व्यक्त नहीं किया जा सकता?

उन सब पुस्तकों के वर्ग की बात को मैं सोच सकता हूँ जो इस समय मेरी आलमारी के सबसे ऊपर के खाने में हैं, क्योंकि इस वर्ग में केवल वही वस्तुएँ हैं जिन्हें मैंने देखा है और ये हैं 'ट्रेन्डम लास्ट केस' की मेरी प्रति, 'गाउडी नाइट' की मेरी प्रति... .. 'दि मास्टीज फॉल्कन' की मेरी प्रति। मैं इन पुस्तकों में से प्रत्येक के बारे में सोच सकता हूँ और उनके किसी भी जोड़े में यह सादृश्य देख सकता हूँ कि दोनों मेरी आलमारी के सबसे ऊपर के खाने की पुस्तकें हैं तथा आगे यह भी सादृश्य देख सकता हूँ कि दोनों जामूसी कहानियाँ हैं। फिर मैं इन तुलनाओं में से प्रत्येक को संक्षेप में "मेरी आलमारी के सबसे ऊपर के खाने में इस समय मौजूद पुस्तकें," इस सप्रत्यय के रूप में रख सकता हूँ, और इसमें भी आगे बढ़कर "मेरी आलमारी के सबसे ऊपर के खाने में इस समय मौजूद पुस्तकें जामूसी कहानियाँ हैं," इस प्रति-ज्वप्ति के रूप में। मैं स्वयं देखे हुए या अन्यो से सुने हुए किन्हीं भी लाल नाक वाले विद्वपको की परस्पर तुलना करके उनके व्यक्तिगत सादृश्यों को संक्षेप में "मुझे ज्ञात सब लाल नाकवाले विद्वपक", इस सप्रत्यय के रूप में रख सकता हूँ। लेकिन मैं "सब लाल नाकवाले विद्वपक", इस सप्रत्यय को बनाने का अथवा "सब लाल नाकवाले विद्वपक दुखी मनुष्य हैं", इस प्रतिज्वप्ति को सूत्रबद्ध करने का काम (इसे स्वीकार या अस्वीकार करने की तो बात ही नहीं है) नहीं कर सकता। यह वादवाना

काम इसलिए मैं नहीं कर सकता कि ऐसे लाल नाकबाले विद्वपकों के होने से जिनके बारे में मैंने अभी सुना और मैं अभी सुनूँगा, मैं उनके पारस्परिक सादृश्यों का उनके और जिनके बारे में मैंने सुना है उनके सादृश्यों की बात मैं सोच ही नहीं सकता ।

आपत्ति इस प्रकार यह है कि सादृश्य-सिद्धांत के आधार पर मैं "सब क" के संप्रत्यय को सब तक नहीं बना सकता जब तक सब क मेरे द्वारा देते हुए (देते हुए का बहुत व्यापक अर्थ में प्रयोग हो रहा है) अलग-अलग कर्मों की सूची में नहीं समा जाते । यह एक ज्ञानमीमासीय आपत्ति है, क्योंकि इसकी दलील यह नहीं है कि विवृत वर्ग हो ही नहीं सकते, बल्कि यह है कि हम उनके बारे में सोच नहीं सकते । परन्तु इस आपत्ति का सादृश्य-सिद्धांत के विच्छेद क्या जोर है, यह मेरी समझ में बिल्कुल नहीं आता । यह वह कहती प्रतीत होती है कि यदि सादृश्य-सिद्धांत सही है, तो जरूर भी कोई किसी वर्ग की बात सोचेगा या जब भी कोई "सब" शब्द का प्रयोग करेगा तब उसका मतलब सर्वत्र एक ही होगा, परन्तु स्पष्ट है कि ऐसा होता नहीं और इसलिए यह सिद्धांत गलत है । "मेरी आलमारी के सबसे ऊपर के खाने में इस समय मौजूद सब पुस्तकें जाम्बूजी कहानियाँ हैं," इस वाक्य के द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति "अ मेरी आलमारी एक पुस्तक है इत्यादि," इस प्रकार के एकव्यापी वाक्यों के एक गणनात्मक समूह के द्वारा व्यक्त की जा सकती है, परन्तु "सब साल नाकबाले विद्वपक दुली मनुष्य हैं," इस वाक्य के द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति उस प्रकार से व्यक्त नहीं की जा सकती । इस तथ्य से प्रकट होता है कि हम दोनों वाक्यों में 'सब' का प्रयोग एक ही प्रकार से नहीं कर रहे हैं । 'सब' के दोनों अर्थों में यह कहकर भेद किया जा सकता है कि एक में उसका समाष्टिक प्रयोग है और दूसरे में व्यष्टिक प्रयोग; और व्यष्टिक प्रयोग में 'सब' = 'यदि कोई' । तब इस आपत्ति का मतलब यह कहना होगा कि यदि सादृश्य-सिद्धांत सही है तो हम "यदि कोई चीज क है" का संप्रत्यय नहीं बना सकते अथवा "यदि कोई चीज क है तो वह ख है," इस जाहज़ की प्रतिज्ञप्ति को स्थान नहीं दे सकते ।

लेकिन क्यों नहीं ? उदाहरण के बतौर लाल के संप्रत्यय को और मेरे "यदि कोई चीज लाल है," यह सोचने को लीजिए । यहाँ मैं "यदि कोई चीज लाल होने का गुण रखती है," यह सोच रहा हूँगा, और यदि मुझे इसके मतलब को स्पष्ट करना पड़े तो मैं या तो आलोचक को यह बात दिलाऊँगा कि वह 'लाल' का प्रयोग करना अच्छी तरह से जानता है (अर्थात् किन वस्तुओं के लिए इसका प्रयोग करना है, यह), और यह भी कि मैं किसी भी ऐसी चीज की ओर संकेत कर रहा हूँ जो

प्रसंग के अनुसार उन वस्तुओं में से किसी भी एक के सदृश है, अथवा उसे कुछ लाल और कुछ लाल में भिन्न रंगवाली वस्तुएँ दिखाकर यह कहेंगे कि मेरा मतलब किसी भी ऐसी चीज में है जो लाल वस्तुओं से उसी तरह सादृश्य रखती है जिस तरह वे लाल वस्तुएँ एक-दूसरी से सादृश्य रखती हैं और लालेतर वस्तुओं से उसी तरह भेद रखती हैं जिस तरह लाल वस्तुएँ उनमें भेद रखती हैं। संक्षेप में, मुझे उन सब वस्तुओं की बात (अर्थात् ऐसी किसी भी वस्तु की बात) सोचकर जो एक निर्दिष्ट वस्तु या वस्तुओं से एक निर्दिष्ट तरीके से सादृश्य रखती हैं, विवृत वर्ग का बोध हो जाना चाहिए। जब तक सादृश्य-सिद्धांत का यह कहने में कोई कठिनाई न हो कि वस्तुएँ एक निर्दिष्ट बात में परस्पर सादृश्य रखती हैं, तब तक विवृत वर्गों के बारे में सोचने में कोई वास्तविक कठिनाई नहीं दिखाई देती।

12. सादृश्य मौलिक हो सकता है।

परन्तु यह माना गया है 'एक निर्दिष्ट बात में सादृश्य' को लेकर सादृश्य-सिद्धांत के मामले वास्तव में एक कठिनाई आती है, और यह इसके विरुद्ध प्रामुखता से उठाई जानेवाली दूसरी आपत्ति है। यह कठिनाई दी जाती है कि जब हम दो चीजों को सदृश कहते हैं तब हमारा कथन न्यून होता है, क्योंकि दो चीजों को हम तब तक सदृश नहीं सोच सकते जबतक यह न सोचें कि वे किसी बात में सदृश हैं और यह भी न सोचें (भले ही अस्पष्ट रूप से) कि वह बात कौन-सी है जिसमें वे सदृश हैं, हालांकि हम उसके उल्लेख की जरूरत न समझें। इस चीज की ओर हम पहले ही संकेत कर चुके हैं, और इसे हमने मान लिया था, हालांकि थोड़े मकोच के साथ। यह संभव लगता है कि इन दो चीजों में उलझाव हो जाए : (I) अ बिना किसी बात में सदृश हुए ब के सदृश नहीं हो सकता, तथा (II) कोई अ और ब को किसी बात में सदृश सोचें बिना (अथवा उस बात को सोचे बिना जिसमें वे सदृश हैं या सदृश मोह जाते हैं) अ और ब का सदृश होना नहीं सोच सकता।

अब, एक प्रवृत्ति यह मानने की पाई जाती है कि यदि (I) सही है तो (II) को भी सही होना होगा। परन्तु, जैसा कि थोड़े-से विचार से पता चल जाएगा, (II) बिल्कुल भी (I) का अनिवार्य परिणाम नहीं है।

लेकिन (I) सही है तो उसे भी सादृश्य-सिद्धांत के बिना इस आधार पर एक आपत्ति के रूप में लिया जा सकता है कि सादृश्य को सदैव किसी बात में सादृश्य मानने में यह मानना गभित होता है कि किन्हीं भी जिन दो वस्तुओं में

सादृश्य होता है जगमें अवश्य कोई बात समान होनी चाहिए । परन्तु यह केवल तभी आपत्तिस्वरूप होगा जब सादृश्यवादी यह माने कि दो वस्तुओं में उन्हें जोड़नेवाले सादृश्य-मन्त्र में अलग कोई वस्तु अग्नि चीज समान हो; और तब वस्तुतः वह लौटकर अरस्नू या प्लैटो के सिद्धांतों में पहुँच जाएगा । पर क्या हम यह मानने के लिए बाध्य हैं ? निश्चय ही, यदि अ एक लाल गोला है और ब एक लाल घनाकृति है, तो एक बात है जिसमें वे परस्पर सदृश हैं, दोनों में कोई चीज समान है। वे लाल होने में परस्पर सादृश्य रखते हैं; दोनों में समान यह चीज है कि प्रत्येक लाल है । इन दो चीजों में अंतर करना आवश्यक होगा—

- (अ) क (जो लाल है) ख (जो लाल है) के सदृश है, और
(ब) क का लाल रंग ख के लाल रंग के सदृश है ।

‘सदृश’ का प्रयोग हम इनमें से प्रत्येक वाक्य में कुछ भिन्न अर्थ में करते हो सकते हैं—अर्थात् वस्तुओं (क और ख) के बीच का सादृश्य उनके गुणों (क का लाल रंग और ख का लाल रंग) के सादृश्य से तात्त्विक दृष्टि से भिन्न प्रकार का हो सकता है । परन्तु प्रत्येक के अर्थ को केवल उसका उदाहरण देकर बताया जा सकेगा । यह कहने का कि क और ख में कोई चीज समान है जिसकी वजह से वे सदृश हैं, मतलब यह है कि क का लाल रंग ख के लाल रंग के (शायद हू-ब-हू) सदृश है । क का लाल रंग और ख के लाल रंग के बीच का सादृश्य मेरे ख्याल से एक मौलिक सत्य है जिसका और विश्लेषण नहीं किया जा सकता । यदि कोई चाहे तो कह सकता है कि यह तो तादात्म्य का मामला है । इसमें तबतक कोई हानि नहीं है जबतक हमें यह स्पष्ट हो कि हमारा मतलब एक के दूसरे के हूबहू सदृश होने से है । हानि तब है जब हमें हम यह सोचने लगे कि तादात्म्य से हमारा मतलब उस मतलब की तरह है जो हमारे एक आदमी के बारे में यह कहने का होता है कि वह वही आदमी है जो हमें आज सुबह पीडिंगटन में मिला था । क्योंकि ‘तादात्म्य’ शब्द और उसके समानार्थक हमें इस तरह सोचने के लिए प्रेरित कर सकते हैं, इसलिए यह न कहकर कि क का लाल रंग ख के लाल रंग का तादात्म्य है, यह कहना अधिक अच्छा है कि वह उसके हू-ब-हू सदृश है ।

13. सादृश्य एक विलक्षण सामान्य नहीं है ।

तीसरी आपत्ति भी प्रो० श्राइस के ऊपर उल्लिखित व्याख्यान में दी हुई है,

और बट्टू रसेल ने कुछ अधिक विस्तार से उसकी चर्चा की है।¹ संक्षेप में आपत्ति यह है कि सादृश्य-सिद्धांत को स्वयं सादृश्य को एक सामान्य मानना होगा। "यह एक ऐसी चीज है जिसके अनेक उदाहरण हैं। यह निस्संदेह सबंध का एक सामान्य है। इसके उदाहरण वस्तुएँ स्वतः नहीं हैं बल्कि मबधित वस्तुओं के समूह हैं। इसके बावजूद सामान्य तो वह है ही। इस प्रकार अधिक से अधिक जो किया जा सकेगा वह यह है कि अन्य सभी सामान्यों को इस एक सावधिक सामान्य में परिणत कर देना होगा"²।

लार्ड रसेल ने उन दार्शनिकों की ओर संकेत करते हुए जो सामान्यों में पिंड छुड़ाना चाहते हैं, इसी प्रकार की दलील दी है, और कहा है कि चूंकि हम एक सामान्य, सादृश्य, से पिंड नहीं छड़ा सकते, इसलिए शेष सामान्यों को भी हम मान सकते हैं। परंतु यह तो अपने प्रयोजन को पूरा करने के लिए बात को कहने का एक भ्रामक तरीका है। कोई भी सामान्यों को हटाने या समाप्त करने का उस तरह प्रस्ताव नहीं कर रहा है, या कर सकता है, जिस तरह हाउस ऑफ़ लार्ड्स या मृत्यु-दंड को समाप्त करने का, या अवांछनीय विदेशियों को देश से निकालने का किया जा सकता है। सामान्यों के अस्तित्व से इस अर्थ में भी इन्कार नहीं किया जा रहा है कि वस्तुओं के वर्ग बाँट जातियाँ होती हैं और हम उन्हें वर्गों या जातियों से मबधित रूप में सोचते हैं। इन्कार इस बात से किया जा रहा है कि जातियों में रहनेवाली वस्तुओं की ऐसी और भी द्रव्यकल्प या विशेषणरूप सजावटों की जरूरत है जो उन वस्तुओं और उनके सबंधों से परे हों। और प्रस्ताव यदि कोई किया जा रहा है तो वह 'सामान्य' शब्द को हटाने का है जो एक संज्ञा-शब्द होने के कारण यह सोचने के लिए प्रेरित-सा करता है कि यह किसी प्रकार की वस्तुओं का नाम है, जैसे अधिकतर संज्ञा-शब्द होते हैं, उदाहरणार्थ, 'ऊँट' 'टाइपराइटर' और 'रांडोडेन्ड्रोन'।

अब हम आपत्ति पर ही वापस आते हैं। सादृश्य को पारंपरिक अर्थ में इसलिए एक सामान्य माना जाता है कि यद्यपि हम अन्य सामान्यों को इसके द्वारा परिभाषा कर सकते हैं, तथापि इसकी स्वयं इसीके द्वारा परिभाषा नहीं कर सकते और इसलिए हम इसे एक उदाहरणों वाला सामान्य माने बिना नहीं कर सकते,

1. इन्वियरी इनटू मोनिंग एंड दूय, पृ० 343-7; प्रोन्सेप्स ऑफ़ क्लिलासफी, पृ० 150-1

2. प्राइस, ऊपर उद्धृत ग्रंथ, पृ० 32।

अर्थात् इसे हमें उन प्रकार का सामान्य मानना पड़ेगा जिस प्रकार का अस्तु या प्लेटो के समर्थक वस्तुवादियों ने माना है। उदाहरणार्थ, हम भोज-सामान्य की भोजों में रहनेवाले सादृश्य के द्वारा परिभाषा कर सकते हैं, लाल-सामान्य की लाल वस्तुओं में रहनेवाले सादृश्य के द्वारा, इत्यादि। परंतु स्वयं सादृश्य-सामान्य की परिभाषा कैसे हो जाए? हम वस्तुओं के गुणों में रहनेवाले अनेक सादृश्य-संबंधों को आगे लेते हैं। हमें उन सबको सादृश्य-संबंध कहने का क्या अधिकार है? यदि हम उनके साथ भी वही बात करने की कोशिश करें जो हमने भोजों और लाल के साथ की है, तो यह सादृश्य-सामान्य की परिभाषा सादृश्य-संबंधों में जाए जानेवाले..... (अतः तब) सादृश्य-संबंधों से करनी होगी। इस अवस्था-चोप से बचने का एकमात्र उपाय यह है कि सादृश्य-सामान्य को एक विलक्षण सामान्य माना जाए जिसके उदाहरण सब सादृश्य-संबंध होंगे। परंतु यदि हम मान लें कि एक भी सामान्य इस तरह का है, तो अन्य सामान्यों को इस तरह का मानने से इंकार करने का हम क्या हेतु देंगे? यदि सादृश्य-सामान्य एक ऐसा सामान्य है जिसके यह सादृश्य-संबंध, वह सादृश्य-संबंध उदाहरण हैं, तो यह मानने में क्या आपत्ति है कि लाल-सामान्य भी ऐसा है जिसके यह लाल वस्तु, वह लाल वस्तु उदाहरण है? जैसा कि प्रो० ब्राह्म ने कहा है, यह "एक बहुत ही मुख्य कठिनाई है और साथ ही अत्यधिक बोझाई जाने में त्रासदायक बन गई है। फिर भी, मैं नहीं समझता कि कभी इसका उत्तर दिया गया हो।" साहू रसेल ने हिचकिचाहट प्रकट करते हुए भी यह नतीजा निकाला है कि "सामान्य होते हैं.....। कम से कम सादृश्य को तो मानना ही होगा; और उस अवस्था में अन्य सामान्यों को हटाने के लिए अम-साध्य उपाय अपनाना मुश्किल से संभव लगता है।"

लेकिन इस कठिनाई से बतलव क्या निकलता? यह कि हम अवस्था-चोप किए बिना सादृश्य की स्वयं सादृश्य के द्वारा परिभाषा नहीं कर सकते। परंतु क्या यह 'एक सामान्य की परिभाषा कैसे दें,' इस बात को लेकर अपने को पपले में डाल देना नहीं है? जिस बात को करने में हम दिलचस्पी रखते हैं, जिसे करने में असफल होने पर हम बेचैनी होगी, वह यह है कि विशेष वस्तुओं का किस्मों या जातियों में वर्गीकरण करना है, और जैसा कि हम देख चुके हैं, ऐसा हम सादृश्यों को देखकर और यह निश्चय करके कर ही लेते हैं कि ये सादृश्य उन वस्तुओं को जिनमें वे हैं एक ही जाति के समूह में रखने के लिए पर्याप्त हैं; तदनुसार हम उनका वर्गीकरण एकसाथ करते हैं और उस किस्म के विशेषों के लिए एक ही अनेकव्यापी शब्द का प्रयोग करते हैं। जो हम वस्तुओं के गुणों के या अन्य सम्बन्धों के सम्बन्ध में करते

है, ठीक वही हम सादृश्य-मवयों के संबंध में भी कर सकते हैं। यदि हम सादृश्य के आधार पर वर्गीकरण को 'एक सामान्य की परिभाषा देना' कहने का आग्रह करते हैं, तो स्पष्ट है कि हम सादृश्य-सामान्य की परिभाषा नहीं दे सकते। परन्तु इससे हम क्यों इस प्रकार अनवस्था में पड़ जाते हैं कि हमें सादृश्य-सामान्य को किसी अन्य अर्थ में सामान्य मानना पड़े? आलोचना में यह सिद्धांत मान लिया गया प्रतीत होता है कि यदि अ व के सदृश है और ब स के सदृश है तो दोनों सादृश्यो की वही होना चाहिए, और फलतः यह कि दोनों ही एक सादृश्य-सामान्य के उदाहरण हैं। लेकिन यह तो 'वही' की व्यर्थकता का लाभ उठाना हुआ। मान लीजिए कि ज एक नीली वस्तु है, ब एक नीली वस्तु है और स एक नीली वस्तु है, और मान लीजिए कि हमें यह पूछा जाता है कि क्या अ और ब का सादृश्य वही है जो ब और स का है। उत्तर यह है कि 'वही' के एक प्रयोग के अनुसार है और दूसरे प्रयोग के अनुसार हो भी सकता है और नहीं भी। प्रयोग (i) के अनुसार हम किन्हीं भी नीली वस्तुओं के बारे में यह कहते हैं कि वे सब रंग के वही हैं, और यह कहने में कि वे सब रंग के वही हैं, हम केवल यह कह रहे होते हैं कि वे सब नीली हैं, और इस प्रयोग के अनुसार हम कहेंगे कि अ और ब का सादृश्य वही है जो ब और स का है। प्रयोग (ii) इस तरह के मामले में होता है जैसे अ जामुनी नीला है, ब गहरा नीला है और स आसमानी नीला है, इस मामले में इस प्रयोग के अनुसार हम यह नहीं कहेंगे कि अ और ब का सादृश्य वही है जो ब और स का है।¹

वास्तव में यह सामान्य प्रश्न कि क्या दो सादृश्य वही हैं, उत्तर देना तो जलज, तब तक संभव ही नहीं जा सकता जब तक उस प्रयोग को स्पष्ट न कर दिया जाए जिसके अनुसार हम 'वही' को ले रहे हैं। यदि हम प्रयोग (i) को अपना रहे हैं तो अ और ब का सादृश्य वही होना चाहिए जो ब और स का है; परन्तु वे वही हैं, कहने का मतलब केवल यह है कि अ और ब और स तीनों होने में परस्पर सदृश हैं, और इसलिए इस बात से कि वे सादृश्य वही हैं, यह बात अनुत्पन्न नहीं है कि वे किसी सादृश्य-सामान्य के उदाहरण हैं। यदि हम प्रयोग (ii) को अपना रहे हैं, तो ये सादृश्य वही नहीं हैं, और इस बात में भी कि वे वही नहीं हैं, यह बात अनुत्पन्न नहीं है कि वे एक सादृश्य-सामान्य के उदाहरण हैं। निश्चय ही हमारे लिए सादृश्य-सामान्य महामामान्य है, और इसका मतलब यह है कि यदि हम उन सादृश्यो का पता लगाने में जिनका हमें पता लगता है, काफी चतुर न होते तो हमारे पास

1 निस्संदेह इन दोनों प्रयोगों को पहले उल्लिखित प्रयोग से जिसके द्वारा हम किसी व्यक्ति के अभिन्न या अन्य होने की बात करते हैं, भिन्न समझना चाहिए।

अनेकव्यापी शब्द हुए ही न होते । कहने का मतलब यह है कि तार्किक दृष्टि से 'सादृश्य', 'समानता', 'तादात्म्य' इत्यादि शब्द इस तरह के शब्दों से पहले होते हैं, जैसे 'मेज', 'टाइपराइटर', 'क्यास' इत्यादि, परंतु पहले वाले उतने ही अनेकव्यापी हैं जितने बाद वाले । यदि दुनिया हू-ब-हू वैसी ही होती जैसी अब है, और तब से हमने सोचनेवाली बुद्धिमान होती, तो उसमें वस्तुएँ होती और वस्तुओं के बीच सादृश्य और असादृश्य के विविध संबंध भी होते । यह कहने का हमारे पास क्या हेतु है कि बुद्धि की उपस्थिति सादृश्य-सामान्य को उससे निम्न प्रकार का सामान्य बना देती है जो यह उसकी अनुपस्थिति में होता ?

पंचम अध्याय

निर्णय

1. क्या प्रतिज्ञप्तियों का अस्तित्व है

हमने पहले अध्याय में यह प्रश्न उठाया था कि "ज्ञान और विश्वास में हम चेतना किम चीज की होती है ?" और इसकी प्रारम्भिक चर्चा में दो बातें प्रकट हुई थी।¹ पहली बात यह प्रकट हुई थी कि इस प्रश्न का उत्तर 'तथ्य' नहीं हो सकता; कम से कम विश्वास के मामले में तो 'तथ्य' बिल्कुल नहीं हो सकता, क्योंकि विश्वास सही भी हो सकते हैं और गलत भी। चूँकि 'ज्ञान' शब्द का प्रयोग हम सज्ञान के केवल उम रूप के लिए ही करते हैं जो गलत नहीं होता, और हम ज्ञान होने के किसी भी दावेदार के लिए जो गलत निकले, इस शब्द का प्रयोग बंद कर देते हैं (जैसे "मैं ममला था कि मैं इसका उत्तर जानता हूँ, पर अब मैं मानता हूँ कि यह मेरी गलती थी।"), इसलिए यदि हम चाहे तो कह सकते हैं कि ज्ञाता के मन में केवल तथ्य विद्यमान रहता है। दूसरी बात जो उम चर्चा में सामने आई थी यह थी कि विश्वास के मामले में तथ्य जो काम स्पष्टतः नहीं कर सकते वह काम प्रतिज्ञप्तियाँ² नाम की चीजें कर सकती हैं। वही आपाततः द्वैतवाद के पक्ष में मामला बना था, जिसके अनुसार मानसिक वस्तुएँ किसी तरह मन और जिसके विषय में उसका निर्णय या विश्वास होता है उसके मध्यस्थ होती हैं। इसके बाद आपाततः द्वैतवाद के विरुद्ध मामला पाया गया था और उसे विशेष रूप से प्रत्यक्षविषयक द्वैतवाद के विरुद्ध बनाकर लॉक के सिद्धान्त का उदाहरण देकर ममलाया गया था। मामला लॉक के लिए काफी

1. पृ० 21।

2. पृ० 24।

अनिष्टकारी सिद्ध हुआ था और उससे प्रकट हुआ था कि यदि ज्ञानमोक्षाधीन इंसान स्वोक्तार्थ हो तो भी कम में कम उस सरत मग में स्वोक्तार्थ नहीं हो सकता जिसने लॉक ने उसे प्रस्तुत किया था। अब मैं निर्णय के स्वरूप और प्रतिज्ञाप्रतिषेधों के स्थान पर अधिक भारीकी से विचार करना चाहता हूँ, क्योंकि पहले की संक्षिप्त चर्चा के अंत में ये बातें अधर में छोड़ दी गई थी।

सबसे पहले, प्रज्ञापीन मंत के अनुसार प्रतिज्ञाप्रतिषेध क्या है? वे बात-निरपेक्ष स्वतंत्र बरतने लगती हैं जिनका निर्णय की निवाओ में मन को जोय होता है। एक ओर बायों में और दूसरी ओर घटनाओं से उनका भेद करना होगा। जर्मनी का वाक्य "जॉर्ज बर्कली बाज बोने इन 1685 ग्रेट डीपर्टे नियर टॉमस हाउन इन को० किलकेनी", हिंदी के वाक्य "जॉर्ज बर्कली किलकेनी जिते में रिमट टॉमस-टाउन के निकट डीपर्टे नामक स्थान में 1685 में पैदा हुआ था" से भिन्न है, परंतु प्रत्येक हमारे का सही अनुवाद है। वे सही अनुवाद इसलिए हैं कि प्रायेण अपनी-अपनी भाषा में उसी बात का कथन करता है : एक जर्मन पहले वाक्य को मुनकर ठीक नहीं समझेगा जो एक हिंदीभाषी दूसरे को मुनकर समझेगा। वे दो भिन्न वाक्य फिर एक ही बात को कहते हैं यह वह प्रतिज्ञाप्रतिषेध है कि जॉर्ज बर्कली किलकेनी जिते में रिमट टॉमस-टाउन के निकट डीपर्टे नामक स्थान में 1685 में पैदा हुआ था, और इसका दोस्रो वाक्यो से भेद करना होगा। फिर इसका उस घटना से भी भेद करना होगा जिसे बताया इसका उद्देश्य है और जिसे यह यहाँ मर्यादा रूप से बताती है। बर्कली का जन्म उस मन् में उस स्थान पर हुआ था। परंतु इस घटना का सबब तो एक विशेष स्थान और एक विशेष तिथि से है, क्योंकि यह डीपर्टे में एक विशेष मकान के ऊपर एक विशेष दिन की घटी थी, जबकि इस बात को बताते-बताती प्रतिज्ञाप्रतिषेध का न कोई विशेष स्थान है और कोई विशेष तिथि। यद्यपि यह कहना अर्थ रखता है कि एक घटना मार्च 12, 1685 को घटी थी, तथापि प्रतिज्ञाप्रतिषेध के बारे में ऐसा कहना सार्थक नहीं है। इस प्रकार, प्रतिज्ञाप्रतिषेध एक तरफ तो लिखित या बोले हुए उन सब विविध वाक्यों से भिन्न होती है, जिनमें उते व्यक्त किया जा सकता है, और दूसरी तरफ उन घटनाओं से भिन्न होती है, जिन्हें बताया उसका उद्देश्य होता है और जो उसे सही या गलत बताती है।

निरसदेह ऐसा नहीं मानना चाहिए कि प्रतिज्ञाप्रतिषेध और घटना का सबब उतना सीधा-सादा होता है जितना बर्कली के उदाहरण में है। उनमें प्रतिज्ञाप्रतिषेध ने एक घटना का होना बताया है, परंतु सब प्रतिज्ञाप्रतिषेध घटनाओं का होना (या न होना) नहीं बताती। कुछ प्रतिज्ञाप्रतिषेध यह बताती है कि यदि एक घटना होती है तो क्या

गर्ते होगी, अथवा यदि एक प्रकार की अमुक घटना होती है तो दूसरे प्रकार की एक घटना भी होगी। प्राकृतिक विज्ञान की प्रतिज्ञप्तियाँ और उसके नियम इस प्रकार के होते हैं। इस प्रकार की प्रतिज्ञप्तियाँ किसी एक संवधित घटना के न होने से गलत सिद्ध नहीं होती, जबकि पहले प्रकार की प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी स्थिति में गलत सिद्ध हो जाती हैं। यदि बर्कली 1685 में भीमट में पैदा नहीं हुआ था, तो उसके पैदा होने की बात बतानेवाली प्रतिज्ञप्ति गलत है। परन्तु "यदि आप बच्चे को खिड़की से बाहर फेंक दें तो वह जमीन पर गिर जाएगा," इस वाक्य में व्यक्त प्रतिज्ञप्ति उस दशा में गलत सिद्ध नहीं होगी जब आप बच्चे को खिड़की से बाहर नहीं फेंकते। वह गलत सिद्ध केवल तब होगी जब आप बच्चे को खिड़की से बाहर तो फेंकते हैं, पर वह जमीन पर नहीं गिरता—अर्थात् जब नाथ-साथ घटनेवाली बतार्ड गई दो घटनाओं में एक तो होती है पर दूसरी नहीं होती।

द्रव्यकल्प प्रतिज्ञप्तियों के पक्ष में युक्तियाँ।

प्रतिज्ञप्ति-विषयक ऐम सिद्धांत के पक्ष में अनेक आपातन-आकर्षक युक्तियाँ दी गई हैं। वे सब समान रूप से यह प्रदर्शित करती हैं कि अभ्युपगत प्रकार की प्रतिज्ञप्ति या उन शर्तों को पूरी करती हैं, जिन्हें स्वीकार-योग्य होने के लिए प्रकटत किसी भी निर्णय-विषयक सिद्धांत को अवश्य पूरा करना चाहिए। पहली बात यह है कि इस सिद्धांत से "विषयिनिरपेक्ष सत्य" (नवा तुल्यत विषयिनिरपेक्ष असत्य) नभव हो जाते हैं, जैसे गणित या तर्कशास्त्र के सत्य। हम सब न केवल यह मानते हैं कि $3 \times 4 = 7 + 5$, बल्कि यह भी यह एक विषयिनिरपेक्ष सत्य है, अर्थात् यह भी कि किसी भी व्यक्ति के हिसपर विद्वास करने से पहले ही यह सत्य था, और कि किसी भी समय जब कोई इसके बारे में सोच भी न रहा हो, यह सत्य होगा। हम "स्थिर सत्यो" और "अस्थिर सत्यो" के बीच भेद किया करते हैं (ऐसा करना सही है या गलत, इससे दृष्टा मतलब नहीं है)। ये नाम शायद बिल्कुल सही न हों, पर हमारे प्रयोजन के लिए ये पर्याप्त हैं। एक स्थिर सत्य वह होगा जो स्थान या काल को अपेक्षा रखे बिना सदैव सत्य हो, और अस्थिर सत्य वह होगा जो एक विशेष काल और स्थान से या काल और स्थान की एक निश्चित परिधि के अंदर बंधा हो। " $3 \times 4 = 7 + 5$," और "यदि अ 7 व 7 और ब 7 स, तो अ 7 स" कभी भी और कहीं भी सत्य हैं/जबकि यह कि कल रात तापमान हिमांक से छ अंश नीचे था, 'कहीं भी और कभी भी सत्य' नहीं है।

1. अर्थात् "कल रात तापमान हिमांक से छः अंश नीचे था।" यह वाक्य ऐसी सत्य प्रतिज्ञप्ति

उक्त प्रतिज्ञप्ति-सिद्धांत के पक्ष में यह प्रथम युक्ति केवल स्थिर मानी है, जिन्हे मैंने पीछे "विषयनिरपेक्ष सत्य" कहा है, सर्वप्रथम है। हम यह मानते हैं कि ऐसे सत्य किसी व्यक्ति के उन्हें सोचने पर आश्रित नहीं होते, और कि उन्हें सोचना अपने लिए कोई चीज बढना नहीं है बल्कि किसी ऐसी चीज का पता करना है जो पहले से ही विद्यमान है। यदि इस सिद्धांत के द्वारा मानी गई ये कालनिरपेक्ष स्वतंत्र प्रतिज्ञप्ति जिनसे निर्णय की क्रिया में मन का संपर्क होता है, हैं, तो " $3 \times 4 = 7 + 5$ ", इस प्रतिज्ञप्ति को सोचना ऐसी चीज का (यहां एक सत्य प्रतिज्ञप्ति का) अन्वेषण या पुनरन्वेषण करना होगा जो अन्वेषण या पुनरन्वेषण के लिए सदा से मौजूद है और हमारे सोचने के समाप्त होने के साथ खुप्त नहीं हो जाती। संक्षेप में, यह सिद्धांत सब स्थिरता और चिरंतनता की व्याख्या कर देने का दावा करता है जो विषयनिरपेक्ष सद्ग्रो की मुख्य विशेषता है।

दूसरी बात यह है कि यह प्रतिज्ञप्ति-सिद्धांत हमारे निर्णयों की उस विशेषता के लिए जिसे "सर्वमोचरता" कह सकते हैं और साया के माध्यम से सत्यपता या अनुपान की संभावना के लिए गुंजाइश रखता है। दो अवस्थितियों के बीच बातचीत उस हालत में असंभव होता है जब वे एक-दूसरे की बात नहीं समझते, और सहमति तब तक असंभव होती है जब तक वे एक-दूसरे को समझने के अतिरिक्त एक ही बात को स्वीकार न करते हों। गलत समझति ठीक तब होती है जब वे यह सोचते होते हैं कि वे एक ही बात की स्वीकार कर रहे हैं जबकि वे ऐसा नहीं कर रहे होते, और इसका कारण शायद यह होता है कि वे कुछ जगह में एक-दूसरे को गलत समझ रहे होते हैं। मैं अपनी पत्नी से केवल इसलिए बात कर सकता हूं कि जब मैं एक वाक्य का प्रयोग करता हूँ तब वह मेरा मतलब समझती है, और उसका मेरे मतलब को सम-

झो व्यक्त नहीं करता जो कालनिरपेक्ष और स्थाननिरपेक्ष हो। यदि यहाँ कल रात तापमान हिमांक से ऊँ: अष्ट मीचे था, तो वह बतानेवाली प्रतिज्ञप्ति कि ऐसा था, सत्य है और इसका स्वरूप होना उस काल और स्थान से निरपेक्ष है जिसमें उसका अधिकतम किया गया है। परंतु वाक्य के जिस रूप में उसका अधिकतम किया गया है वह ऊपर आश्रय आश्रित है: यदि मैं कल रात को ठीक को जाह बताना चाहता हूँ तो मैं इस वाक्य का प्रयोग करूँगा कि "कल रात तापमान हिमांक से ऊँ: अष्ट मीचे था" और यदि मैं कल यह बताना चाहता हूँ तो मेरा वाक्य यह होगा कि "परसों रात तापमान हिमांक से ऊँ: अष्ट मीचे था" दोनों ही वाक्य उसी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करते हैं, और यदि वाक्य बताना को कैंडिडर की तिथि के अनुसार बतायें, न कि कथन के समय के अनुसार, तो दोनों ही अवसरों पर प्रतिज्ञप्ति वस्तुतः एकही शब्दिक रूप में व्यक्त होगी, अर्थात्, "15—16 फरवरी, 1947 की रात का यहाँ का तापमान हिमांक से ऊँ: अष्ट मीचे था" इस रूप में।

ज्ञान न केवल उनका हिंदी ¹ के शब्दों का हिंदी-व्याकरण, वाक्य-विन्यास और बोलचाल के नियमों के अनुसार प्रयोग करने में समर्थ होने से है, बल्कि शब्दों को वस्तुओं के प्रतीकों के रूप में लेते हुए उनका अर्थ समझने में समर्थ होने से भी है। यदि बोलना और सुनना नियमों के अनुसार शब्दों का प्रयोग मान होता तो वार्तालाप गतरज का अव्यवस्थित और निरुद्देश्य खेल-जैसा होता (जब लोग बात करने के खातिर बात करते हैं तब बहुत प्रायः लगभग यही होता है)। एक और चीज जो आवश्यक है, यह है कि शब्दों और वाक्यों को किसी के प्रतीक होना चाहिए; जिसके वे प्रतीक होते हैं वह उनका अर्थ होता है और जो उनका अर्थ होता है वह एक प्रति-जति है। इस प्रकार यदि मैं अपनी पत्नी से कहता हूँ कि “टेलीफोन खराब है,” तो मेरा कहना उसकी समझ में आता है, केवल इसलिए नहीं कि हम दोनों हिंदी-व्याकरण के नियमों के अनुसार वाक्यों का प्रयोग कर सकते हैं, बल्कि इसलिए भी कि हममें से प्रत्येक के सामने वही प्रतिजति है। हमारे मध्य कोई चीज समान या अमेकगोचर होनी चाहिए और वह चीज, जो कि स्पष्टन. मेरे द्वारा उच्चरित वाक्य का अर्थ है इस सिद्धांत के द्वारा एक प्रतिजति के रूप में प्रस्तुत की गई है।

बुद्धिनिरपेक्ष होने से प्रतिजति या किसी एक मन की निजी चीजें नहीं होती, इसलिए जो मैं सोच रहा हूँ उसे मेरे अतिरिक्त अन्य लोग भी सोच सकते हैं; और यदि जो मैं सोच रहा हूँ उसे मैं इस वाक्य के रूप में व्यक्त करूँ कि “टेलीफोन खराब है,” तो इसे सुननेवाले किसी भी व्यक्ति के लिए जो हिंदी की पर्याप्त जानकारी रखता है, ठीक उस चीज को सोचना संभव है जिसे मैं सोच रहा हूँ। निस्संदेह यह निष्ठा यह नहीं कह रहा है कि जब दो व्यक्ति बातचीत करते होते हैं तब उनके विचारों में कोई भी अंतर नहीं होता, कि एक केवल वही सोच रहा होता है जो दूसरा सोच रहा होता है। उसे ऐसी कोई बात कहने की जरूरत नहीं है, बल्कि केवल यह कहने की जरूरत है कि वार्तालाप को संभव करने के लिए विचारों में कम से कम कितना तादात्म्य हो। हो सकता है कि मैं टेलीफोन की खराबी का कारण स्वचालित एक्मचेंज में रिले स्विच का टूटना या कर्सेट का न होना सोचूँ और मेरी पत्नी रिसीवर में गड़बड़ी होने या कुछ अनिश्चय के साथ टेलीफोन-केन्द्र की दुर्भावना या अकुशलता की बात सोचे। परंतु हममें से प्रत्येक जो कुछ भी ऐसा सोच रहा हो जो दूसरा नहीं सोच रहा है उसके बावजूद दोनों के सोचने में कोई अल्पतम तादात्म्य

1. मूल में ‘अंग्रेजी’ है—अनु०।

होना जरूरी है, क्योंकि जन्मपा मेरी पत्नी ने यह उत्तर मिलने की कि “नया गुलाब-जाइजर को अपने यह बात बता दो है ?” इन उत्तरों से, अधिक सभादना नहीं होगी कि “हमें कुछ अधिक सरीदना होगा” या “मुझे अपना सिगरेट लाइट देना,” जरा कोई भी अन्य उत्तर जिसका टेलीफोन की खराबी से कोई संभव न हो।

बोली हुई या लिखित भाषा के द्वारा दो व्यक्तियों के मध्य विचारों का आदान-प्रदान उनके बीच किसी चीज के समान होने का सबसे स्पष्ट उदाहरण है, परंतु यही एकमात्र उदाहरण नहीं है। ऐसा हो सकता है कि दो व्यक्ति स्वतंत्र रूप से एक ही समस्या पर काम करें और उनके एक ही समाधान पर पहुँचें। उनके लेख करने के तरीके भिन्न हो सकते हैं, पर मूल प्रश्न और अंतिम हल दोनों के एक ही हैं। इस सिद्धांत के अनुसार, यदि हम समझ लें कि अ ने जिस समस्या को लेकर काम शुरू किया था उसको व्यक्त करनेवाली प्रतिज्ञप्ति, ब ने जिस प्रतिज्ञप्ति को लेकर काम शुरू किया था उसकी जुड़ना भाग न होकर अलग-थलग है, और ब का हल भी अक्षरशः वही है जो अ का हल है, तो यह भी आश्चर्यजनक जाता है। ‘डेली स्टार’ नामक अखबार के सब अन्यस्त पाठक जो उसने दिए हुए एंम्बोस्-रिटेटिवन व्यापार-वार्ताओं की असफलता के कारण से धुम्रपत्त है, एक ही प्रतिज्ञप्ति से सहमत हैं; इसमें भिन्न और विपरीत दूसरी प्रतिज्ञप्ति को ने नागरिक स्वीकार करते हैं जो ‘मॉनिंग क्’ को पढ़ते और मानते हैं। प्रत्येक मामले में उन व्यक्तियों की एक बड़ी संख्या है जिनके मन में एक ही विचार है (हालांकि दूसरे अर्थ में वाक्य एक ही विचार नहीं है)। इस सिद्धांत के अनुसार प्रत्येक समूह के अलग-अलग सदस्य एक ही विषयनिरपेक्ष प्रतिज्ञप्ति को स्वीकार करते हैं।

यह सिद्धांत एक प्रतिज्ञप्ति और उन वाक्यों में जिनके द्वारा समय-समय पर उसे व्यक्त किया जा सकता है, जो भेद करता है उससे प्रतिज्ञप्ति या भाषाओं के वैविध्य के बावजूद तटस्थ बनी रहती है। ऊपर उद्धृत अंग्रेजी और हिंदी के वाक्य एक ही प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करते हैं, जो कि इन भाषाओं में से किसी की भी नहीं है और न किसी एक में विशेष रूप से संबंधित हो है। अंग्रेजी या हिंदी प्रतिज्ञप्ति नाम की कोई चीज नहीं होती। केवल अंग्रेजी या हिंदी वाक्य होते हैं जो प्रत्यायोजन प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करने के अधिक या कम संयुक्त तरीके हो सकते हैं। अंग्रेजी वाक्य का प्रयोग करनेवाला अंग्रेज उसी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त कर रहा होता है जिसे हिंदी वाक्य का प्रयोग करनेवाला हिंदुस्तानी। यदि उनमें से कोई दूसरे की भाषा के संबंधित वाक्य को न जाने और न उसे देखने-गुनने पर पहिचाने, तो यह बिल्कुल ही अप्रासंगिक बात होगी, क्योंकि जो चीज उनके मध्य समान हैं उसका शब्दों के

जो रूप से बिल्कुल भी कुछ लेना-देना नहीं है, वह तो एक भाषानिरपेक्ष प्रतिज्ञा है।

इस सिद्धांत के अनुसार प्रतिज्ञा जिस प्रकार विभिन्न व्यक्तियों के बीच तटस्थ रहती है (उसको 'अनेकमोचर' कहने का यही अर्थ है) और विभिन्न भाषाओं में बीच तटस्थ रहती है, उगी प्रकार विभिन्न विधियों के बीच भी वह तटस्थ रहती है। यदि कल मेरा खयाल था कि बड़ा दिन पिछले साल मंगल को पड़ा था, और यदि आज भी मेरा यही खयाल है, तो प्रत्येक में जिस प्रतिज्ञा को मैं स्वीकार कर रहा हूँ वह एक ही है। इस बात से कि पहला खयाल धनि की सुबह को और दूसरा धनि की शाम को हुआ, यह तथ्य नहीं बदलता कि दोनों में खयाल मुझे एक ही चीज का हुआ, अर्थात् उसका जो "बड़ा दिन पिछले साल मंगल को पड़ा था," इस वाक्य में व्यक्त होती है।

फिर प्रतिज्ञाओं को विभिन्न अभिवृत्तियों के बीच भी तटस्थ होना होगा, क्योंकि मुझे यह कुतूहल हो सकता है कि कहीं अमुक बात तो नहीं है और बाद में यह विश्वास हो सकता है कि वह बात है, और जो अब मैं विश्वास करता हूँ वह वही है जिसके धारे में पहले मुझे कुतूहल हुआ था। मनन, कुतूहल, मसय, विश्वास, अविश्वास, निश्चित मानना इत्यादि विभिन्न मानसिक अभिवृत्तियाँ विभिन्न अवसरों पर विभिन्न क्रमों में ली जा सकती हैं। उदाहरणार्थ, पहले में यह विश्वास कर सकता हूँ कि बड़ा दिन पिछले साल मंगल को पड़ा था, सब अपनी पत्नी के जोर देने पर कि मंगल को नहीं पड़ा था, शायद मुझे कुतूहल हो कि मंगल को पड़ा था या नहीं; फिर यह सोचते हुए कि अन्य बातों में मैंने अपनी पत्नी की स्मृति को अधिक विश्वसनीय पाया है, शायद मुझे अपनी बात पर मसय हो जाए, फिर मुझे यह समझकर उसपर अविश्वास हो सकता है कि बड़ा दिन मप्ताह के उसी दिन पड़ता है जिम दिन अगले साल का पहला दिन और मेरी स्मृति के अनुसार पहला दिन बुध को पड़ा था; और अंत में मुझे निश्चय हो जाएगा कि बड़ा दिन मंगल को नहीं पड़ा था क्योंकि अब मुझे पिछले साल का कैलेंडर मिल गया है जिसमें बड़ा दिन बुध को दिखाया गया है। प्रत्येक बाद की अभिवृत्ति उसी बात के प्रति अपनाई गई एक नई अभिवृत्ति है, और वह बात एक अकेली प्रतिज्ञा होगी जिसे मैं त्रिक रूप से विश्वास, कुतूहल और अविश्वास का विषय बनाता हूँ और अंत में निश्चय के साथ अस्वीकार कर देता हूँ। निर्णयविषयक कोई भी सिद्धांत स्वीकार-योग्य तभी होगा जब वह उन सबमें किसी ज़रूर में समान किसी चीज के प्रति अभिवृत्ति के अंतरो के लिए गुंजाइश रहे, और प्रदनाधीन सिद्धांत इस समान तत्व को एक

प्रतिज्ञा का रूप देकर, जो उन सबसे स्वतंत्र है, ऐसा काफ़ी सफाई के साथ कर देता है।

इस मित्रता के पक्ष में एक इस अंतिम बात का उल्लेख कर देना चाहिए कि यह हम असंगति के लिए गृहाहृत्य रखता है जो लोगों के विश्वासों में तन होती है जब वे परस्पर असंगत होते हैं। यदि मेरा निर्णय है कि वस्त्र बजा है और आपका निर्णय है कि ग्यारह बजा है, तो हमारे विश्वास असंगत हैं, इन अर्थों में कि उनमें से कम से कम एक गलत है, दूसरा चाहे सही हो या नहीं। और यदि मेरा निर्णय है कि इस समय वर्षा हो रही है और आपका निर्णय है कि वर्षा नहीं हो रही है, तो हमारे विश्वास हम अर्थों में असंगत हैं कि हममें से एक सही है और दूसरा अव्यय ही गलत। अब, यदि निर्णय में केवल मन और तथ्य ही शामिल होते तो हमें अपेक्षित असंगति न मिलती। स्पष्ट है कि तथ्य परस्पर असंगत नहीं हो सकते। निरुपदेश, यह दिखाने का सबसे बड़ा तरीका कि एक जादूमी ने जो कुछ कहा है वह गलत है, यह दिखा देता है कि वह किसी एक या अन्य तथ्य से असंगति रखता है। परन्तु यदि तथ्य ही परस्पर असंगत हो सकते तो खडग का यह तरीका बँध न होता।

यदि मैं कहता हूँ कि घास बल अपराध में काटी गई थी और आप मेरी बात का खडग यह दिखाकर करते हैं कि घास अब दो इंच लंबी है, तो मैं आपके सन्देह को इस आधार पर अवश्य स्वीकार करूँगा कि जो मैंने कहा वह स्वीकृत तथ्य में असंगत है। अबचा, यदि मैं आपके खडग को स्वीकार नहीं करता, तो इसका कारण मेरा यह मानना नहीं होगा कि तथ्य असंगत हो सकते हैं, बल्कि मेरा यह मानना होगा कि कनाई हुई असंगति वास्तव में है ही नहीं—हो सकता है कि घास काटने की मशीन का ऊँचा काटने की स्थिति में रखा गया हो, या उसके ब्लेड कुन्दा रहे हो, या घास ही को इतनी खाद मिली हो कि रात-भर में ही वह इतनी अधिक बढ़ गई हो। मेरी राय से कोई भी इस बात के समर्थन में मभीरता के साथ दलील नहीं देना चाहेगा कि तथ्य परस्पर असंगत हो सकते हैं, हालाँकि ऐसी बहुत-सी चीजें होती हैं जिन्हें हम तब तक तथ्य मानकर चलते हैं जब तक हम उन्हें अन्य तथ्यों के विरुद्ध नहीं पाते।

अभिवृत्तियों का सामना कुछ निम्न है : हम अभिवृत्तियों के परस्पर असंगत होने की बात करते अवश्य हैं, और ऐसा कहने में हमारा अभिप्राय दो निम्न चीजों में से एक या दूसरा हो सकता है। बात को सरल बनाने के खातिर, मान लीजिए कि दो असंगत अभिवृत्तियों में से प्रत्येक एक असंगत व्यक्ति की है। तब, हमारा अभि-

प्रायः, एक ओर, मोटे तौर से यह हो सकता है कि उनकी अभिरुचिया अलग-अलग हैं और इस मामले में उनकी अनुभूतिया बड़ी तीव्र हैं—जैसे, एक को घूप की मुगंध पसंद है और दूसरे के लिए वह असह्य है, कुछ देशों के लोग चित्तप्रकृति की असंगति या मानसिक कुरता के आधार पर विवाह-विच्छेद तक का मर्मर्थन कर सकते हैं। परन्तु अभिवृत्तियों की इस प्रकार की असंगति से स्पष्टतः तब हमारा अभिप्राय नहीं होता जब हम कहते हैं कि मेरा “इस समय वर्षा हो रही है”, यह निर्णय आपके “इस समय वर्षा नहीं हो रही है”, इस निर्णय से असंगत है। यहाँ निश्चय ही उस दूसरे प्रकार की असंगति से अभिप्राय है जो तब होती है जब जिसमें मैं विश्वास करता हूँ उसमें आप अविश्वास करते हैं। यहाँ भी हमारी अभिवृत्तिया भिन्न और असंगत हैं, पर पहली से भिन्न रूप में। उन्हें असंगत कहने में हमारा मतलब यह नहीं है कि हमारी अनुभूतिया या अभिरुचिया भिन्न हैं (उनकी भिन्नता को लेकर अनुभूति का तीव्र होना तो दूर की बात रही), बल्कि यह है कि एक का जो विश्वास है वह दूसरे के विश्वास से असंगत है, जिसमें हम दोनों सही नहीं हो सकते।

संक्षेप, मैं प्रश्नाधीन असंगति, जिसका हम पूरी बात को न बनाने हुए अपनी अभिवृत्तियों में होना कहते हैं, बिल्कुल भी हमारी अभिवृत्तियों की असंगति नहीं है, बल्कि हमारी अभिवृत्तियों के विषयों की असंगति है, और यह ही वही असंगति है जिसका तथ्यों में होना हम पहले ही अस्वीकार कर चुके हैं। अतः हमें पकड़त किसी ऐसी चीज की है जो एक विश्वास का विषय हो सकती है और जो तथ्यों से असंगत हो सकती है, और न केवल तथ्यों से बल्कि अपनी ही तरह की अन्य चीजों से भी असंगत हो सकती है। यदि मेरा विश्वास है कि अभी दस बजा है और आपका विश्वास है कि अभी ग्यारह बजा है तो हमारे विश्वास परस्पर असंगत हैं, भले ही तथ्यों से वे असंगत हो या न हो (यदि अभी वस्तुतः बारह बजा है, तो वे तथ्यों में असंगत होंगे)। इस बात पर कोई शायद ही विवाद करेगा कि इस प्रकार की असंगति के लिए हमें कुछ गुंजाइश छोड़नी ही होगी। प्रश्नाधीन मिश्रित के द्वारा प्रस्तावित प्रतिज्ञप्तियों को एक बार और स्वीकार कर लेने के अलावा अन्य कौन-सा सरल उपाय ऐसी गुंजाइश छोड़ने का हो सकता है? क्योंकि तथ्य परस्पर असंगत नहीं हो सकते, और क्योंकि प्रमंग से सबद्ध अर्थ में मानसिक अभिवृत्तिया परस्पर असंगत नहीं होती (वांछित असंगति उनमें नहीं बल्कि उनके विषयों में होती है), इसलिए यह दलील दी जाती है कि हमें केवल प्रतिज्ञप्तियों को ही आवश्यकता को पूरी करनेवाली चीजों के रूप में स्वीकार करना होगा।

1. प्रतिज्ञप्ति-सिद्धांत की कठिनाइयाँ ।

[यहाँ तक हमने इस सिद्धांत के समर्थन में कहा है कि निर्णय में मन के सामने तथ्य नहीं बल्कि वे स्वतंत्र चीजें होती हैं जिन्हें प्रतिज्ञप्ति कहा जाता है। जो युक्तियाँ हमने इस सिद्धांत के पक्ष में दी हैं उनमें ऐसी अनेक शक्तें सामने आई हैं जिन्हें निर्णय-विषयक किसी भी एतोपग्रह सिद्धांत को पूरा करना होगा, और उनका उद्देश्य यह दिखाना है कि प्रदत्त सिद्धांत किस प्रकार उन्हें पूरा करता है। हम समझ मानते हैं कि सार्वभौम सत्य, जैसे गणित और तर्कशास्त्र के सत्य होते हैं, एक ऐसी विषयनिरपेक्षता रखते हैं जो किसी भी व्यक्ति के उनके बारे में सोचने पर अभिन्न नहीं होती। लोगों का यही चीजें सोचना जो दूसरे सोचते हैं, वार्तालाप में अपने विचारों का आदान-प्रदान करना, राष्ट्रीयता या भाषा के सिद्धांतों के बावजूद एकही बातें सोचना, जो कल सोचा नहीं आज भी सोचना, जिस बात में पहले विश्वास या संदेह किया या उसे अस्वीकार या स्वीकार करना, और अंत में परस्पर इस प्रकार असहमत होना कि कम से कम एक विवादी अवश्य हो सकता होना, यह सब संभव होना चाहिए।]

इन सब बातों को संभव इसलिए होना चाहिए कि वे वास्तव में होती हैं, और हम सब इन सबसे पूरी तरह सुपरिचित होते हैं। फलतः निर्णय के स्वयं को कोई भी व्याख्या जिसकी इन सबसे सत्यता न हो, स्वीकार नहीं की जा सकती। और प्रतिज्ञप्ति-सिद्धांत के समर्थन में जो युक्तियाँ दी गई हैं उनका काम आवश्यक शक्तों को सूची देना तथा यह दिखाना रहा है कि बारी-बारी से प्रत्येक शक्त को प्रदत्त सिद्धांत ने पूरा कर दिया है। परंतु उसका समर्थन करनेवाली इन सब बातों के बावजूद मैं उसे स्वीकार करने में असमर्थ हूँ, क्योंकि इस बात से निर्णायक रूप से उसकी सत्यता सिद्ध नहीं होती कि यह सिद्धांत आवश्यक शक्तों को पूरा कर देता है। अन्य सिद्धांत भी ऐसा हो सकते हैं जो उन्हीं शक्तों को पूरा करते हों। और कुछ अन्य शक्तें भी ऐसी हो सकती हैं जो अभी बताई न गई हों और जिन्हें यह सिद्धांत पूरा नहीं करता हो।]

4. प्रतिज्ञप्ति किस प्रकार की चीज होगी ?

प्रतिज्ञप्ति-सिद्धांत की आवश्यकता इस बात में रही है कि वह सूची की प्रत्येक शक्त के अनुसार अर्पित कोई चीज दे सकती है। एक ऐसी चीज को जरूरत थी जो विषयनिरपेक्षता रखे हो सके, जो निश्चित प्रमाणों, भाषाओं, विधियों इत्यादि के

मध्य तटस्थ (या अनेकगोचर) रह सकती हो, और यह जरूरी चीज इस सिद्धांत ने एक प्रतिज्ञप्ति के रूप में प्रदान की थी। परंतु अब प्रश्न यह है कि यह प्रतिज्ञप्ति किस प्रकार की चीज है? अभी तक कुछ भी इसके बारे में नहीं बताया गया है, अलावा इसके कि यह वह सापेक्ष चीज है जो कुछ घटों की पूर्ति करती है। जब यह पूछा जाता है कि प्रतिज्ञप्ति क्या है, तब इस सिद्धांत के अनुसार एक हल्का और चुप्पा हुआ उत्तर दिया जाता है। पहले हम पूछते हैं कि इसका अस्तित्व किस प्रकार का है? स्पष्ट है कि इसका अस्तित्व वैसा नहीं है जैसा एक भौतिक वस्तु का होता है। यह कहने का कि एक भौतिक वस्तु, जैसे यह पुस्तक, अस्तित्व रखती है, यह अर्थ है कि वह जो भी उसे उठाना, पढ़ना या फेंकना चाहे, उसके लिए यहाँ पर रखी है, कि यदि मैं उसे इस मेज पर पड़ी छोड़ दूँ तो जो भी व्यक्ति मेरे बाद यहाँ आएगा वह उसे इसी मेज पर पाएगा, न कि आलमारी के अंदर, कि यदि वह आग में न जले या पानी में न गले तो क्षायद आनेवाले काफी वर्षों तक वह काफी अधिक वैसी ही दिखाई देगी जैसी अब है, इत्यादि। संक्षेप में, जब हमें एक भौतिक वस्तु के अस्तित्व की बात करनी होती है, तब हम बताते हैं कि वह कैसी दिखाई देगी, उसकी कहां स्थिति है, किस समय स्थिति है, और कितनी अवधि में स्थिति है।

यदि इन्द्रिय-वस्तु और भौतिक वस्तुओं का वह अंतर सही है जो प्रत्यक्षविषयक निष्कर्षों में प्रायः किया जाता है और इस पुस्तक के प्रारम्भ में बताया गया था,¹ तो वस्तु का जिस प्रकार का अस्तित्व समझना है वह क्षायद उस अस्तित्व से भिन्न है जो वस्तुओं का मानना है। इस बात को हम पूर्णतः यथार्थ तरीके से तो नहीं बता सकते, लेकिन सुविधा के लिए चित्रात्मक रूप में यो बता सकते हैं कि इन्द्रिय-वस्तु को हम भौतिक वस्तु के इतिहास का एक बहुत ही लघु अंश मान सकते हैं। पेनी को देखकर हमें जो दीर्घवृत्तीय आकृति प्राप्त होती है उसका अस्तित्व है; परंतु इस कथन से कि उसका अस्तित्व है, हमारा वह मतलब नहीं है जो हमारे इस कथन का है कि पेनी का अस्तित्व है। दीर्घवृत्तीय आकृति के अस्तित्व से हमारा मतलब उसका उपस्थित होना है, और हम यह नहीं मानते कि वह तब भी बनो रहती है जब हम दूररी ओर देखते हैं, या जब हम इस प्रकार अपनी स्थिति बदल देते हैं कि कुछ भिन्न दीर्घवृत्त देखने लगते हैं। परंतु जो भी अंतर भौतिक वस्तुओं के बताए जानेवाले अस्तित्व और उनकी संवेद्य आकृतियों के बताए जानेवाले अस्तित्व के बीच हो, दोनों ही अस्तित्व उस अस्तित्व से बिल्कुल भिन्न प्रतीत होते हैं जो इस सिद्धांत के अनुसार

एक प्रतिज्ञप्ति का माना जा सकता है। भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व और इन्द्रिय-वस्तु के अस्तित्व में काल और देश दोनों अंतर्भूत रहते हैं, परन्तु प्रतिज्ञप्तिओं के अस्तित्व में इनमें से कोई भी अंतर्भूत नहीं हो सकता। यह पूछना कि प्रतिज्ञप्ति कहाँ स्थित है, स्पष्टतः एक बेवकूफी का प्रश्न है, क्योंकि प्रतिज्ञप्ति कोई उस प्रकार की चीज नहीं है जिसे देखा या छुआ जा सके, या जिसके कोई देशिक संबंध हो सके।

इसी प्रकार प्रतिज्ञप्तिओं के बारे में काल-संबंधी प्रश्न पूछना भी बेवकूफी है, क्योंकि इस विज्ञापित के अनुसार एक महत्व की बात उनके बारे में यह थी कि वे 'कालीन-स्वयं' हैं। यदि कोई वास्तविक यह आपत्ति उठाता है कि हम निश्चय ही एक प्रतिज्ञप्ति के बारे में स्पष्टतः काल-संबंधी प्रश्न पूछते हैं, जैसे यह कि वह सत्य न होगी, तो उत्तर यह है कि कि हम प्रश्न प्रतिज्ञप्ति के बारे में नहीं बल्कि उसके बारे में पूछते हैं जिसके बारे में वह प्रतिज्ञप्ति स्वयं एक प्रतिज्ञप्ति है। निस्संदेह 'सत्य होना' के एक साधारण और वैध अर्थ में एक प्रतिज्ञप्ति, उदाहरणार्थ, तब सत्य होगी जब वह भविष्य के बारे में हो, और जब घटनाएं वही ही निकलें जैसी भविष्यवाणी की गई थी। "कल वर्षा होगी" कल अब वर्षा होगी तब सत्य होगी। परन्तु यह तो यह कहने का सलिप्त तरीका मात्र है कि प्रतिज्ञप्ति का सत्य या असत्य होना कल होनेवाली घटना पर आश्रित है। यदि कल वर्षा होनेवाली है, तो ऐसा बतानेवाली प्रतिज्ञप्ति अभी सत्य है, यद्यपि हम कल वर्षा होने से पहले यह नहीं जान सकते कि यह सत्य है, तथापि उसको सत्य जानना अलग बात है और वह सत्य है, यह अलग बात।

हमें एक प्रतिज्ञप्ति के देशिक या कालिक निर्देश और उसके स्वयं देशिक या कालिक वस्तु होने में, अर्थात् अन्य वस्तुओं से देशिक वा कालिक संबंध रखने में, अंतर करना होगा। अनेक प्रतिज्ञप्तिओं में कोई न कोई देशिक निर्देश होता है। (जैसे, जब मैं कहता हूँ कि मेरा भ्रम कल सबक के उत्तर में है), और अनेक प्रतिज्ञप्तिओं में कोई न कोई कालिक निर्देश होता है (जैसे, जब मैं कहता हूँ कि मेरा विरह अब पहले से कम कष्टप्रद है), परन्तु कोई भी स्वयं देशिक या कालिक स्थिति नहीं रखती। सापेक्ष न्यूटन से पहले किसी ने भी इस प्रतिज्ञप्ति को नहीं सोचा होगा कि भौतिक पिंड एक-दूसरे को आकर्षित करते हैं, परन्तु यह प्रतिज्ञप्ति उस दिन अस्तित्व में नहीं आई जिस दिन न्यूटन ने पहले-पहल इसे सोचा था।

यदि प्रतिज्ञप्तिओं का अस्तित्व वैसा नहीं है, जैसा भौतिक वस्तुओं का था, उनकी प्रतीत आकृतियों का होता है, तो वह वैसा भी नहीं है जैसा मानसिक अवस्थाओं का होता है; और इसका भी ऊँची दो अंशों से एक हेतु है, जो यह है कि मानसिक

अवस्था का निश्चित स्थिति रखती हैं। जहाँ तक दिक् का संबंध है, एक निर्दिष्ट मान-मेक अवस्था के बारे में यह पूछना कि वह कहाँ स्थित है, लगभग उतनी ही बेवकूफी का सवाल है (पक्के भौतिकवादी को सिखाइए) जितनी बेवकूफी का यह पूछना कि एक निर्दिष्ट प्रतिजन्त कहाँ स्थित है—बिल्कुल उतनी ही बेवकूफी का नहीं, क्योंकि सिनेमा जाने की मेरी इस समय की इच्छा मेरी शरीर से एक विशिष्ट तरीके से संबंध है : उसको पैदा करनेवाले कारणों में से एक मेरे शरीर की कोई अवस्था हो सकता है, उसकी पूर्ति केवल तभी हो सकती है जब मेरा शरीर किसी सिनेमाघर में पहुँच, और हर हासत में वह मेरी इच्छा है, किसी दूसरे की नहीं। फिर भी, हम कभी एक विशिष्ट रूप से मानसिक अवस्था के बारे में यह नहीं पूछते कि 'वह कहाँ है,' हालाँकि किसी शारीरिक अवस्था या संवेदन के बारे में हम निश्चय ही यह पूछते हैं। हम कहते हैं, 'दिखाओ कहाँ दर्द है?' या 'किस हिस्से में तुम्हें दर्द महसूस हो रहा है?' परन्तु यह हम कभी नहीं कहते कि 'तुम्हारी सिपरेट की इच्छा कहाँ है?' या 'तुम्हारा यह विश्वास कहाँ है कि मेरी मोटर के पहिए की हवा निकल गई है?'" फिर भी मानसिक अवस्थाएँ ऐसी चीजें हैं जो काल में होती हैं और जिनके होने की निश्चयावस्था बताई जा सकती है, जो प्रकट होती हैं, समाप्त होती हैं और पुनः प्रकट होती हैं। सिनेमा देखने की मेरी इच्छा ठीक कब प्रकट हुई, इसका तौ मुझे पूरा निश्चय नहीं है, पर लगभग दस मिनट पहले प्रकट हुई थी, पृथ्वी के तल के गोल होने का विश्वास मुझे पहले-पहल तब हुआ था जब मैंने पानी के जहाजों की क्षितिज के नीचे गायब होते देखा था, अपने घर आए पुनिस के सिपाही को देखकर मुझे तब तक ठर लगा रहा जब तक उसने यह नहीं कहा कि वह कारावास-मुक्त कैदियों के लिए बंदा इकट्ठा करने आया है, इत्यादि।

जब यह सिद्धांत प्रतिजन्तियों के अस्तित्व की बात कहता है या यह कहता है कि प्रतिजन्तियों का अस्तित्व किसी भी मनुष्य-विशेष के मन पर अभिहित नहीं होता, तब उसका अभिप्राय हमारे यह कहने के अभिप्राय में बिल्कुल भिन्न होता है कि अमुक ध्वनि, मानसिक अवस्था या भौतिक वस्तु का अस्तित्व है। उसका भाव होता है, परन्तु वह दिक् और काल से परे होती है, वह एक विविध द्रव्यकल्प वस्तु है जो किसी भी अन्य चीज से जिसे हम देखते हैं बिल्कुल

1. निरवधारित ऐसी सांख्यिक प्रयोग होते हैं, जैसे 'तुम्हारा संकल्प जहाँ चला गया?' परन्तु ये स्पष्ट होते हैं और इनमें प्रयुक्त विरामचिह्न शब्द अभिप्राय में नहीं लिए जाते। जिस अभिप्राय-धार-शून्य वाक्य को यह कहा जाता है कि 'जापका सिप्राचार कहाँ गया?' उसे यह उत्तर देने की राय देना ठीक न होना कि वह कहाँ नहीं जा सकता।

निम्न होती है। यहाँ मुझे अपनी कल्पनायुक्तता के प्रकट होने का भय तो अवश्य है, पर मुझे मानना पड़ेगा कि मैं एकदम निस्तर हूँ। इन प्रतिप्रतियों की जो तत्त्वमीमांसीय स्थिति मानने के लिए हमसे कहा जाता है वह वही प्रतीत होती है जो प्लेटो के प्रत्ययों की है, और यह भी मेरे लिए उतनी ही दुर्बोध बात है। दुर्बोधता का कारण या तो इस सिद्धांत का हो कोई दोष होगा या उसे समझने की कोशिश करनेवाले व्यक्ति की बुद्धि का कोई दोष होगा। मैं केवल इतना कह सकता हूँ कि प्रतिप्रतियों के अस्तित्व को लेकर मैं निश्चय ही इस सिद्धांत को दुर्बोध पता हूँ और वह कहकर मैं अन्य कठिनाइयों पर आता हूँ। सीमावृत्ति दुर्बोधता में शान्ता-भेद हुआ करता है; अन्यथा इस सिद्धांत के दुर्बोध होने की कठिनाई हमें अन्य कठिनाइयों के बारे में सोचने तक में रोक देती; और जब तक कोई प्रतिप्रतियों की तत्त्वमीमांसीय स्थिति के प्रश्न की अधिकार में रखता है तब तक वह अन्य कठिनाइयों को देख सकता है।

5 प्रतिप्रतियों की प्राक्कल्पना असत्यापनीय है।

अगली कठिनाई चायद पहली का ही एक स्वरूप है, परंतु इस योग्य लगती है कि उस पर बल दिया जाए, क्योंकि उसमें एक नई बात सामने आती है। इन निष्ठात के अनुसार इन द्रव्यकल्प प्रतिप्रतियों का अस्तित्व हम इसलिए नहीं मानते कि किसी प्रकार के निरीक्षण से हमें उनके अस्तित्व का पता चलता है, भले ही हमने पहले कभी उनकी ओर ध्यान न दिया हो, बल्कि इसलिए मानते हैं कि रास और असत्य दोनों ही प्रकार के निर्णयों को करने की संभावना के एक आधार के रूप में उनको अस्वरूप है। अब, तर्कों की यह प्रणाली अपने-आप में अनापत्तिजनक प्रतीत होती है और उस तरह की लगती है जिसपर प्राकृतिक विज्ञान मुख्य रूप से निर्भर करते हैं। वैज्ञानिक बनेक तरह-तरह की घटनाओं की व्याख्या करना चाहता है और इन उद्देश्य से एक ऐसी प्राक्कल्पना का निर्माण करता है कि यदि वह सही हो तो घटनाएं उसी रूप में पढ़ेंगी जिस रूप में उनका घटना वह पहले ही देख चुका है।

वैज्ञानिक प्रक्रिया का यह पहला चरण मात्र है, और जब तक आगे के कुछ और विभिन्न चरण पूरे न हो जाएं, तब तक कोई भी योग्य वैज्ञानिक उसपर थोड़ा ही भरोसा करेगा। वह यह पता करना चाहेगा कि कहीं एक से अधिक ऐसी प्राक्कल्पनाएं तो नहीं हैं जो उसके द्वारा प्रेषित तथ्यों पर लागू हों अर्थात् क्या उनकी कोई वैकल्पिक व्याख्या तो संभव नहीं है। वह अपनी प्राक्कल्पना

का सीधे (जहाँ ऐसा शक्य हो) या परोक्ष रूप से सत्यापन करना चाहेगा। अधिक आम परोक्ष सत्यापन ही होता है जिसमें प्राक्कल्पना से यह बात निकाली जाती है कि यदि वह सही है तो कुछ निर्धारित परिस्थितियों में कौन-सी अन्य घटनाएँ होगी, और तत्परचात् यह निश्चय करने के लिए कि प्रागुक्त घटनाएँ होती हैं या नहीं, उन परिस्थितियों में एक प्रयोग किया जाता है। यदि वे घटनाएँ नहीं होती और यदि वैज्ञानिक इस बात से सतुष्ट भी है कि प्रयोग सही परिस्थितियों में सुचारु रूप में किया गया है तथा प्राक्कल्पना से जो बातें उसने निगमित की थीं वे सही निगमित की थीं, तो वह प्राक्कल्पना को अस्वीकार कर देगा। यदि उसने शुरू में दो या अधिक ऐसी प्राक्कल्पनाओं का निर्माण किया था जो उसके द्वारा प्रक्षेपित तथ्यों के पहले समूह पर लागू होती हैं, तो वह प्रत्येक के ऊपर पहले की तरह बारी-बारी से प्रयोग करके उनमें विवेचन करना चाहेगा और प्रत्येक ऐसे विकल्प का छोड़ देगा जिसके आधार पर की गई प्रागुक्तियाँ बाद के प्रयोगों में संपुष्ट नहीं होती। इस प्रकार वह प्राक्कल्पनाओं का बिल्कुल त्याग करते हुए या उनमें संशोधन करते हुए आगे बढ़ता है और अंत में उसके पास सबसे सरल और सामान्य एक ऐसी प्राक्कल्पना बच रहती है जो पिछले प्रक्षेपों की भी व्याख्या कर देगी और बाद के प्रयोगों से भी पूरी तरह संपुष्ट हो जाएगी।

अब हम फिर प्रतिज्ञप्ति-सिद्धांत की बात सेते हैं। हम देखते हैं कि इन प्रतिज्ञप्तियों का अस्तित्व निर्णय से संबंधित तथ्यों की व्याख्या के लिए बनाई गई प्राक्कल्पना के रूप में माना गया है। क्या इसे एकमात्र संभव प्राक्कल्पना के रूप में पेश किया गया है, अर्थात् जो भी निर्णय से संबंधित तथ्य है उनसे यही अनिवार्य रूप से अनुत्पन्न है? यदि हाँ, तो वैज्ञानिक प्रतिज्ञा के बाद के चरणों की जरूरत नहीं है और उनसे कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होगा। यदि निर्णय से संबंधित तथ्य वही हैं जो हैं और यदि वे जैसे हैं वैसे तब तक नहीं हो सकते जब तक द्रव्यकल्प प्रतिज्ञप्तियों का अस्तित्व न हो, तो द्रव्यकल्प प्रतिज्ञप्तियों के सिद्धांत को और अधिक सत्यापन की जरूरत नहीं हो सकती। परंतु यदि द्रव्यकल्प प्रतिज्ञप्तियों का अस्तित्व वास्तव में निर्णय के तथ्यों से अनुत्पन्न है, अर्थात् यदि वह वास्तव में एकमात्र संभव प्राक्कल्पना है, तो यह बहुत ही विचित्र बात है कि उतने अधिक दार्शनिक जो मूलमद्यों बुद्धि या मत्तयनिष्ठा से अनुरक्त नहीं हैं, उसे स्वीकार नहीं कर पाए हैं।

तो क्या वह एक कम जोरवाली दावेदार है, अर्थात् निर्णय के तथ्यों की कम से कम एक संभव व्याख्या है? यहाँ कठिनाइयाँ दो हैं। पहली, इस प्राक्कल्पना के सत्यापन का आगे कोई तरीका नहीं दिखाई देता, अर्थात् इससे संभव तथ्यों का

कोई और ऐसा समूह निगमित होता नहीं लगता जिसे वाद के प्रोक्षण से आचा जा सके। संक्षेप में यह कहेंगे कि इस सिद्धांत का संपर्युक्त तरीके से इन्ड्रियानुभव द्वारा सत्यापन नहीं किया जा सकता अर्थात् वह फनप्रद नहीं है। दूसरी कठिनाई यह है ऐसा संदेह होता है कि प्रतिज्ञप्तिमो के अस्तित्व की कल्पना देखने मात्र में एक प्राक्कल्पना है, वास्तव में ऐसी प्राक्कल्पना नहीं है जो निर्णय के तथ्यों की व्याख्या करे। इस बात को स्वीकार इस प्रकार कहा जा सकता है : यदि एक वैज्ञानिक यह कहे कि हिमाक पर पानी ठोस इसलिए बन जाता है कि तब पानी बर्फ बन जाता है, अथवा इसलिए कि पानी का एक गुणधर्म होता है जो उसे उम अवस्था में ठोस बना देता है, तो हम नहीं मानेंगे कि उसने हिमाक पर पानी के ठोम होने की व्याख्या कर दी है। वैज्ञानिक का पहला हेतु कोई हेतु नहीं है, क्योंकि वह इतना माय बताता है कि क्योंकि पानी हिमाक पर ठोस बन जाता है इसलिए पानी हिमाक पर ठोम बन जाता है। और उसका दूसरा वैज्ञानिक हेतु भी कोई भण्डा नहीं है, क्योंकि यद्यपि पहले की तरह पुनरावृत्ति वह नहीं है, तथापि वह यह बताकर कि पानी के अंदर कोई विघेपता ऐसी होती है जो उसे ठोस बना देती है, यह नहीं बताता कि वह विघेपता क्या है। उसने किसी भी तरह से घटना का हेतु नहीं बताया है, केवल यह बताया है कि कोई हेतु होना चाहिए, और इसमें हमारी जानकारी में कोई वृद्धि नहीं होती। परन्तु यदि यह यह बताता है कि पानी के ठोम होने का कारण अणुओं की अनियमित गति का उम भीमा तक घट जाना है जहां पर वह उनके पारस्परिक आकर्षण-बलों के कारण में आ जाती है, जिससे उनका अनियमित द्रवीय या गैसीय विस्थापन बर्फ के नियमित ढांचे में बदल जाता है, तो हमें एक वैज्ञानिक व्याख्या कहा जा सकेगी। और यदि हम उसकी व्याख्या की समझने में तमर्ही हुए, तो हमें अपने प्रश्न का उत्तर मिल जाएगा।

अब, क्या द्रव्यकल्प प्रतिज्ञप्तिमो की कल्पना निर्णय के तथ्यों की व्याख्या के लिए यह बताने के अलावा कि (अ) उनकी व्याख्या के लिए कोई चीज होनी चाहिए, तथा (ब) इस 'कोई चीज' का नाम 'प्रतिज्ञप्ति' रखा जाना चाहिए, कुछ और भी करती है? इसमें हमारे ज्ञान में कोई वृद्धि नहीं होती और इस मामले में हमारी स्थिति नहीं है जो मध्ययुगीन जिज्ञासुओं की थी। उन्होंने उस तरह की व्याख्या दी थी जिसका मोलियेर ने *द माटाद इमेजिनेर* में मजाक बनाया है। तदनुसार भावी डाक्टर कहता है कि अफ्रीम नौद इसलिए लाती है कि उसके अंदर जिन्दाकारक गुण है। ऐसे गुण सामान्यतः "रहस्यमय गुण" कहाते थे और डेकार्ट ने उनका निराकरण किया था, जो कि बहुत ही उचित बात थी। मुझे यह विश्वास नहीं होता कि द्रव्य-कल्प प्रतिज्ञप्तिमो इनसे मिलते-जुलते "रहस्यमय द्रव्य" वही हैं और हमें ज्ञानमोक्षा

को एक समस्या की कल्पना की दारण में जाकर हल करने के लिए नहीं कहा जा रहा है। यदि प्रतिज्ञप्ति निर्णय के लिए आवश्यक कोई-बीज-जिने-मं-नही-जानता-वि-वह-व्या-हे प्रकार की है, तो हमारा यह समझना स्वयं को भ्रांति में डालना होगा कि प्रतिज्ञप्तियों को मानने से हम किसी समस्या को हल कर रहे हैं।

6 अनंत प्रतिज्ञप्तियों की जरूरत होगी।

अंत में (यह बात नहीं है कि भग्य आपत्तिवा नहीं है। है, और अधिस्तार काल से संबंधित है तथा इतनी जटिल है कि यहां उनकी चर्चा नहीं की जा सकती।), थोड़ा रुककर हमें यह सोचना होगा कि ऐसी कितनी प्रतिज्ञप्तियां माननी होंगी। यदि एक निर्णय करने के लिए या कोई विश्वास करने के लिए एक प्रतिज्ञप्ति की जरूरत है जिसे मानने रखकर मन निर्णय या विश्वास करता हो, तो ऐसे प्रत्येक निर्णय को मानव बनाने के लिए जो किया जा सकता है, प्रतिज्ञप्तियों के लोक में प्रतिज्ञप्तियों की विशाल भीड़ माननी होगी। विश्व के इतिहास में जितने भी निर्णय भूतकाल में किए गए हैं, जितने किए जा रहे हैं, या जितने किए जाएंगे उनमें से प्रत्येक के लिए एक-एक प्रतिज्ञप्ति माननी होगी, और यदि प्रत्येक निर्णय एक दुःख कार्य-कारण-योजना के अनुसार निर्धारित न हों, तो ऐसा लगेगा जैसे कि मानो उस लोक में न केवल प्रत्येक वास्तविक निर्णय के लिए एक भिन्न प्रतिज्ञप्ति होगी बल्कि प्रत्येक संभव निर्णय के लिए भी एक भिन्न प्रतिज्ञप्ति होगी। वहां न केवल प्रत्येक संभव सत्य प्रतिज्ञप्ति होगी, बल्कि प्रत्येक संभव मिथ्या प्रतिज्ञप्ति भी होगी—बराबर इस कथन का कोई अर्थ हो।

निर्णय में प्रत्येक अल्प भेद के लिए तदनुसार भिन्न प्रतिज्ञप्ति की जरूरत होगी, और हम जो थोड़े-बहुत अस्पष्ट निर्णय करते हैं उनके अनुसार थोड़ी-बहुत अस्पष्ट प्रतिज्ञप्तियां ब्रह्मा होंगी। उदाहरण के लिए, सायद मैं किसी को एक वयस्क कुत्ते का आकार बताना चाहूँ। परंतु पूरी बात जिसमें समा जाए ऐसी एक प्रतिज्ञप्ति काफी नहीं होगी, क्योंकि कम सही से नुस्खा करके थोड़े-थोड़े अधिक सही आकार पर पहुंचने तक मैं वर्णनों की कोई भी सरप्रा दे सकता हूँ। मैं गलत वर्णन भी दे सकता हूँ और प्रत्येक के अनुसार एक-एक प्रतिज्ञप्ति होनी चाहिए, पर इस बात को फिल-हाल छोड़िए। मैं इस बात में शुरू कर सकता हूँ कि एक वयस्क कुत्ता आकार में गिनी-पिग और डॉट के बीच का होता है, और फिर मैं गिनी-पिग की जगह खरगोश,

बिल्ली इत्यादि तथा ऊंट की जगह खेर, टट्टू इत्यादि बताते हुए आगे बढ़ हवाता हूँ। इन अधिकाधिक सही वर्णनों में से प्रत्येक के लिए एक-एक प्रतिशक्ति की जरूरत होगी।

फिर, हम सभी जानते हैं कि जब दो आदमी बातचीत करते होते हैं, विशेषतः जब वे एक-का-एक अधिक सूक्ष्म विषय पर बातचीत करते होते हैं, तब किसी एक के लिए कोई ऐसी बात कहना कितना आसान होता है जिसे सुननेवाला कहनेवाले की अपेक्षा कुछ भिन्न अर्थ में समझता है। शायद वह अर्थ बहुत अधिक भिन्न नहीं होगा, इतना अधिक भिन्न नहीं होगा कि बातचीत का क्रम टूट जाए, पर इतना भिन्न अवश्य होगा कि हम कह सकें कि एक ही वाक्य का एक ने ठीक वही मतलब नहीं लगाया जो दूसरे ने लगाया है। तो क्या हम यह मानें कि अर्थ-विरूपण में प्रत्येक सूक्ष्म अंतर के अनुसार द्रव्यकल्प प्रतिशक्तियों के लोक में एक-एक सूक्ष्म अंतरवाली प्रतिशक्ति रहनी चाहिए? प्रतिशक्तियों की आवश्यकताओं की तुलना में हिटलर की प्रत्येक जर्मन के लिए रहने-भर के लिए आवश्यक स्थान की मांग 'एक तुच्छ बात मात्र लगेगी। एक और अटपटे समूह का भी उल्लेख किया जा सकता है, जिसके लिए गुंजाइश रहनी होगी—यह है तार्किक दृष्टि से असंभव प्रतिशक्तियों का समूह। इनके लिए स्थान रखना इसलिए जरूरी है कि निर्णयों में इनका उपयोग होता है, जैसे इन निर्णयों में कि वे तार्किक दृष्टि से असंभव हैं, तथा व्यापार-प्रवर्धक मुक्तियों में आधारिकाओं के रूप में उनका उपयोग होता है। अतः हमें न केवल ऐसी प्रतिशक्तियों के लिए स्थान रखना होगा जो अस्तित्व में हैं, बल्कि उन प्रतिशक्तियों के लिए भी स्थान रखना होगा जिनके किन्हीं भी परिस्थितियों में तय होने की कल्पना नहीं की जा सकती। ऐसा सोच न केवल बुद्धि के लिए अत्यन्त सजता है बल्कि मानसिक स्वास्थ्य के लिए भी अत्यन्त प्रतीत होता है।

7. प्रतिशक्ति वाक्य का अर्थ है।

अब हम यह विचार करते हैं कि पिछले सिद्धांत के स्थान पर उससे अच्छे कौन-से विकल्प हमें सुलभ हैं। मुझे यह आवश्यक लगता है कि मैं 'प्रतिशक्ति' शब्द का प्रयोग जारी रखूँ, हालांकि अर्थ इसका अब भिन्न होगा। यदि इससे उलझन मालूम हो, तो मैं केवल यह कह सकता हूँ कि सामान्य दार्शनिक भाषा में ऐसा कोई अन्य शब्द नहीं है जिसका इसके स्थान पर प्रयोग किया जा सके, और कि आगे मैं इस दूसरे, अधिक सामान्य और फल-विशेष के समर्थन में कम प्रयुक्त, अर्थ में इस शब्द

का संगति बनाए रखते हुए प्रयोग करता रहूंगा। अब तक हमने यह विचार किया था कि क्या कोई सम-निरपेक्ष द्रव्य निर्णय के विषय माने जा सकते हैं; और ऐसी कल्पित वस्तुओं को 'प्रतिज्ञप्तियाँ' कहा गया था। हम वह हेतु बता चुके हैं जिससे इन्हें स्वीकार करना कठिन है। अविष्य में 'प्रतिज्ञप्ति' से मेरा अभिप्राय 'वाक्य का अर्थ' होगा।

पिछले प्रयोग के अनुसार "क्या प्रतिज्ञप्ति है?", यह प्रश्न एक महत्वपूर्ण तत्वमीमासीय प्रश्न प्रतीत हुआ था, क्योंकि यह एक अस्तित्व-विषयक प्रश्न था। अब बड़ी आसानी से हमका जवाब दिया जा सकता है, क्योंकि अब इसका मतलब यह पृथक् है कि "क्या वाक्यों के अर्थ होते हैं?", जिसका उत्तर स्पष्टतः यह है कि उनके अर्थ होते हैं। ऐसी बात नहीं है कि उन सबका अर्थ होता हो, क्योंकि व्याकरण और वाक्य-विन्यास के नियमों के अनुसार अनेक शब्द-सहितियों को ऐसे वाक्यों का रूप दिया जा सकता है जिनका कोई भी वर्णनात्मक अर्थ नहीं होता, उदाहरणार्थ, "३ का दायेंमूल मोला है", "बंदरो और सापो का गुणनफल शाम की पोशाकों के बराबर होता है", और इसी प्रकार के अनेक व्याकरण की दृष्टि में सही पर निरर्थक वाक्य। परंतु अधिकतर लोग अधिकतर अवसरों पर जिन वाक्यों का प्रयोग करते हैं उनमें से अधिकतर कोई न कोई वर्णनात्मक अर्थ रखते हैं, और अब 'प्रतिज्ञप्ति' में मेरा वही अभिप्राय है।

प्रतिज्ञप्तियों का यह अर्थ सुविधाजनक है, क्योंकि दार्शनिकों की हैसियत में प्रायः हम दो अंतर करना चाहते हैं। पहला यह है कि हम वाक्य और उसके अर्थ में अंतर करना चाहते हैं। वाक्य लिखे हुए या बोले हुए, पढ़े जानेवाले या सुने जानेवाले शब्दों का एक भाषाशास्त्रीय दृष्टि से शुद्ध (शुद्धता परिपाटी की और भाषा वाक्यी बात है) रूप होता है, परंतु वाक्य से प्रायः कुछ समझा जाता है और वही कुछ उसका अर्थ है। जैसा कि हम पहले ही देख चुके हैं, एक ही या विभिन्न भाषाओं में विभिन्न वाक्यों का एक ही अर्थ हो सकता है, और विभिन्न प्रयोगों में या विभिन्न व्यक्तियों के लिए एक ही वाक्य के इस कारण विभिन्न अर्थ हो सकते हैं कि वाक्य अस्पष्ट है या वह अनेकार्थक है—जैसे "9.50 बाली आज देर से नहीं आई", इस वाक्य का अर्थ एक परदेशी वह नहीं समझेशा जो स्मार्तीय रेलवे विभाग की आदतों में सुपरिचित एक व्यक्ति समझेशा, और चूंकि एक ही शब्द (अर्थात् उसकी शक्ति या उमका उच्चारण) के प्रायः दो बिल्कुल अलग अर्थ होते हैं, इसलिए इतथोक्तिवा सम्भव है (जैसे, "संभव लानो")। शब्दों के रूप या

1. यत् में "Bear right in the middle of the town" है।

भाषाई विन्यास को वाक्य कहकर पुकारना और वाक्य के अर्थ को प्रतिज्ञप्ति कहकर पुकारना सुविधाजनक है।

दूसरा यह है कि हम वाक्य के अर्थ और जो तथ्य उसे सत्य या असत्य बनाता है उसमें अन्तर करना चाहते हैं। यदि यह अन्तर हम प्रतिज्ञप्ति को एक प्रकार की वस्तु और सत्य को एक भिन्न प्रकार की वस्तु मानने के लिए प्रेरित करे, तो इसे अंशतः समर्थन-योग्य मानना आए, (जैसा कि हम दाश में देखेंगे, यह समर्थन-योग्य है भी नहीं)। परन्तु यह काफी सामान्य और कामचलाऊ अन्तर है, जो तब तक उपयोगी है जब तक हमें गुमराह न करे। प्रायः हम वाक्य को सत्य या असत्य नहीं कहते बल्कि शुद्ध या अशुद्ध कहते हैं, और वाक्य जिस बात को कहता है उसे सत्य या असत्य कहते हैं। और हम आम तौर पर इस तरह के प्रयोग करते हैं जैसे "उसका जो अर्थ है उसे मालूम करना एक बात है और जो उनका अर्थ है वह सत्य है वह मालूम करना एक भिन्न बात है।"

3. प्रतिज्ञप्ति या स्वतंत्र वस्तुएं नहीं हैं।

यदि प्रतिज्ञप्ति वह है जो सोचने या लिखने में हमारा मतलब होता है, तो प्रतिज्ञप्ति सोचने या लिखने करने के समय हमारे मन में विद्यमान रहती है। हम एक प्रतिज्ञप्ति पर मनन करने की, अवधि एक अर्थ को स्वीकार या अस्वीकार करने, विधायक या निषेधक निर्णय करने, के पहले उस पर विचार करने की, बात कह सकते हैं। इसका मतलब यह कहना नहीं होगा कि सोचना वाक्यों के द्वारा ही होना चाहिए, हालांकि मुझे अपने अनुभव से यह मालूम होता है कि सोचना सबैव किसी न किसी तरह के प्रतीकों के द्वारा होता है। परन्तु स्पष्ट है कि सोचना और निर्णय अभी-के-साम-लिए जाते हैं, अर्थात् यदि विचारों और निर्णयों को शब्दों का रूप दिया जाए तो हमारे वाक्यों या मान्यताओं के कुछ अर्थ रहेंगे।

विचार और भाषा का संबंध ठीक-ठीक क्या है, इस विषय में अनेक कठिने और रोचक प्रश्न पैदा होते हैं जिनको चर्चा यहाँ नहीं की जा सकती। परन्तु ऐसा जरूर लगता है कि उनका संचय बहुत घनिष्ठ है—इतना अधिक घनिष्ठ कि वह समर्थ पाना बड़ा मुश्किल होता है कि कैसे (सदाहरणार्थ) बोलने की शक्ति न रखनेवाला एक जानवर यह इच्छा कर सकता है कि उसे इस खेत में हटाकर चार दिन के अंदर अगले खेत में पहुँचा दिया जाए। अब हम जो अर्थ से रहे हैं उसमें प्रतिज्ञप्ति या निर्णय के लिए जनिवाये हैं, और अब हमें करना यह है कि हम विच्छेद विज्ञापन की

निरंतर अपनी संख्या बढ़ाती जानेवाली सत्ताओं को माए बिना निर्णय की एक सतोपपद व्याख्या प्रस्तुत करें। यदि हम एक ऐसी व्याख्या प्रस्तुत कर सकें जिसके अनुसार प्रतिज्ञप्ति या मनःनिरपेक्ष तत्वों से बनी होने के बावजूद स्वयं मन सापेक्ष हो, तो यह आशा की जा सकती है कि हम द्रव्यकल्प-विदात के समान सत्ताओं की सख्या को अत्यधिक बढ़ाने से भी बच जाएंगे और माचारण द्वैतवाद की कठिनाइयों से भी।

ऐसी व्याख्या पहले बताई हुई धर्तों के साथ भी पूरी संगति रखेगी। सत्त्वों के मनःनिरपेक्ष होने के लिए यह जरूरी नहीं है कि प्रतिज्ञप्ति या मन निरपेक्ष हो। उदाहरणार्थ, यह महो है कि $3 \times 4 = 7 + 5$, यह प्रतिज्ञप्ति किसीके उसके बारे में सोचने से पहले ही सत्य थी और किसी समय किसीके उसके बारे में न सोचने पर उसका सत्य होना नहीं रुक जाता। लेकिन उसकी मनःनिरपेक्षता तब भी बनी रहेगी जब कभी कोई उसको सोचे, वरन् उसका सोचना सरब हो। यह कहना कि वह एक मनःनिरपेक्ष सत्य है, यह मतलब रखता है कि यद्यपि प्रतिज्ञप्ति स्वयं मन पर आश्रित है जर्थात् किसी इस या उस मन की अपेक्षा रखती है, तथापि उसका सत्य होने का गुण किसी अतिरिक्त अर्थ में मनस्त्व नहीं है। इस प्रतिज्ञप्ति को सोचना या न सोचना मेरे चाहने पर निर्भर है, परन्तु यदि मैं उसे मोचूँ तो उसकी सत्यता मेरे या मोचनेवाले किसी भी अन्य व्यक्ति के ऊपर आश्रित नहीं होगी। कोई कुछ भी करे, उसके सत्य होने के गुण पर कुछ भी प्रभाव नहीं होगा।

रेडियो प्रोग्राम को सुनना मेरे ऊपर अवश्य निर्भर है, क्योंकि यदि मैं रेडियो का स्विच न खोलूँ तो मैं उसे नहीं सुन सकूँगा, परन्तु स्विच खोलने के बाद जो मैं सुनूँगा वह मेरे ऊपर निर्भर नहीं है, और उसकी विमोक्षता को बदलना मेरे वश की बात बिल्कुल भी नहीं है। हाँ, मैं स्विच बंद कर सकता हूँ, पर फिर तो प्रोग्राम ही बंद हो जाएगा। दूसरे शब्दों में, यद्यपि एक चीज अपने अस्तित्व के लिए किसी अन्य चीज पर आश्रित हो सकती है, तथापि अस्तित्व में आने पर उसका गुण क्या होगा, यह अनिवार्यतः उस अन्य चीज पर निर्भर नहीं होगा। एक प्रतिज्ञप्ति को प्रतिज्ञप्ति होने के लिए एक मन की आवश्यकता हो सकती है, परन्तु उसके सत्यता-मूल्य का उसी मन या किसी अन्य मन पर आश्रित होना आवश्यक नहीं है। मनःनिरपेक्ष सत्त्वों के लिए केवल इतना ही आवश्यक है कि उनकी सत्यता इस, उस, या किसी अन्य मन से स्वतंत्र हो। अन्य धर्तों भी इसी प्रकार हैं। एक प्रतिज्ञप्ति मन पर आश्रित होने के बावजूद भी विभिन्न मनो, वाक्यों, भाषाओं, कालों और मानसिक अभिवृत्तियों के बीच तटस्थ या अनेकगोचर हो सकती है; और तार्किक दृष्टि से

परस्पर असंगत होने के लिए दो प्रतिज्ञप्तियों का द्रव्यकल्प वस्तुएं' होगा जसो नहीं है।

9. निर्णय करना एक बहुपदी संबंध है।

हम जिस द्रव्य-सिद्धांत पर विचार कर रहे थे, उसके अनुसार निर्णय दो पदों को जोड़नेवाला संबंध है, जिनमें से एक मन है और दूसरा प्रतिज्ञप्ति है। पहले हमने एतद्विषयक प्रकृत सिद्धांत का उल्लेख किया था¹ जो वह मानता है कि निर्णय करने या सोचने में मन के सामने एक तथ्य होता है। यह भी निर्णय को एक द्विपदी संबंध मानता है, और इस संबंध के दो पद मन और तथ्य हैं। चूंकि निर्णयविषयक ये दोनों ही द्विपदी-संबंध-सिद्धांत गलत सिद्ध हो चुके हैं—प्रतिज्ञप्ति-सिद्धांत इसलिए कि वह हमें आवधिक संदिग्ध प्रकार की वस्तुओं का अस्तित्व मानने के लिए कहता है, और तथ्य-सिद्धांत इसलिए कि निर्णय की जो गलतियां हम करते हैं उनके लिए हमने गुंजाइश नहीं है—इसलिए अब हम एक अधिक आशाजनक सिद्धांत पर आते हैं जो उक्त सिद्धांत का ठीक उल्टा है, और यह सिद्धांत है बट्टू रसेल द्वारा अनु-मोदित बहुपदी-संबंध-सिद्धांत²।

अन्य सिद्धांतों के अनुसार निर्णय में मन के आगे कोई एक ही चीज प्रस्तुत रहती है, परंतु इस सिद्धांत के अनुसार निर्णय के विषयों की एकता स्वयं निर्णय करने की क्रिया या संबंध के द्वारा पैदा की जाती है। फलतः यदि ऐसे सिद्धांत को समुष्टि की जा सके तो अन्य हेतुओं के अलावा केवल साधन के कारण भी इसके आशातीत लाभ हैं; यदि अब प्रतिज्ञप्ति निर्णय की क्रिया से निर्मित होती है तो हमें भ्रम में प्रतिज्ञप्तियों के उस विद्यालय सग्रह को मानने की जरूरत नहीं है जिनकी जरूरत द्रव्य-सिद्धांत के अनुसार थी। अब हमें केवल यह मानने की जरूरत होगी कि सामग्री का पहले से अस्तित्व हो ताकि जिस रूप में भी आवश्यक हो उस रूप में उसे समुक्त किया जा सके।

10. बहुपदी सम्बन्ध क्या है ?

इस सिद्धांत की रूपरेखा बताने से पहले बहुपदी संबंध के स्वरूप का शुरू में

1. अध्याय 1, पृ० 21।

2. प्रोन्टेन्स ऑफ़ फिज़िक्स, अध्याय XII।

स्पष्टीकरण जरूरी है। सबध दो या अधिक पदों में एकता लाता है और उन्हें एक विशेष क्रम में जोड़ता है। नीचे के उदाहरणों में रेखांकित शब्द संबंध के प्रतीक हैं और अन्य शब्द संबंधित पद हैं :

(ध) चूहा संदूक के ऊपर दौड़ा ।

(आ) ब्रूटस ने सीजर को मारा ।

(इ) अमेरिका ने इंग्लैंड से वाइटमन कप जीता ।

(ई) आक्सफोर्ड बैनबरी के दक्षिण में है ।

(उ) जोन्स ने अपनी पत्नी से उसकी किताब को पुस्तकालय को लौटाने को कहा ।

(ऊ) ब्राउन साइकिल से लैंड्स एन्ड में जॉन ओ' ग्रीट्स तक गया ।

उदाहरणों के पहले जोड़े में संबंध का मूलतम रूप दिखाया गया है, जो दो पदों के मध्य है। दूसरे जोड़े में तीन पद हैं (इस जोड़े के दूसरे उदाहरण में प्रकट दो ही पद हैं, परंतु एक तीसरा पद भी चाहिए जो ध्रुवों में से कोई एक होगा)। तीसरे जोड़े में चार पद हैं। दौड़ने में एक चीज तो वह चाहिए जो दौड़ती है और दूसरी वह जिस पर दौड़ा जाता है। किसीमें जीतने में एक जीतनेवाला चाहिए, दूसरी वह चीज जो जीती गई है और तीसरा वह जिससे जीती गई है। किसी को लौटाने के लिए कहने के लिए एक कहनेवाला चाहिए, दूसरा वह जिसे कहा जाता है, तीसरी वह चीज जिसे लौटाना है, और चौथा वह जिसके पास वह लौटानी है। अन्य ऐसे वाक्य भी आसानी से बनाए जा सकते हैं जिनमें सम्बन्ध पाँच या अधिक पदों में होता है। अतः निर्णय को एक बहुपदी सम्बन्ध कहने का मतलब यह है कि उसमें अनेक पदों में संबंध जोड़ा जाता है और पदों की संख्या अलग-अलग निर्णयों में अलग-अलग होती है। ऊपर के उदाहरणों में से प्रत्येक को जब निर्णय के विषय के रूप में देखा जाता है तब, जैसा कि हम देखेंगे, वह एक नए सबध का भाग बन जाता है और मूल पदों के साथ दो और पद जुड़ जाते हैं। इस प्रकार मेरा यह निर्णय कि चूहा संदूक के ऊपर दौड़ा, चार पदों वाला एक संबंध बन जाएगा, हावाकि चूहे का संदूक के ऊपर दौड़ना केवल दो पदों वाला सबध होता है।

सबध को दूसरी विशेषता जो हमारे प्रयोजनों के लिए महत्व की सिद्ध होगी, यह है जिसे उसका क्रम या उसकी दिशा कहा जाता है। यद्यपि "ब्रूटस ने सीजर को मारा," इस प्रतिज्ञप्ति में पदों की ठीक वही संख्या है जो 'सीजर ने ब्रूटस को मारा,' इस प्रतिज्ञप्ति में है और संबंध भी दोनों में ठीक वही है, तथापि, जैसा कि कोई भी

नाफ-साफ देख सकता है, दोनों प्रतिज्ञप्तिवा भिन्न हैं। प्रत्येक में सबधित पदों का क्रम भिन्न है, और नष्टानुसार प्रत्येक का अर्थ दूसरी ने भिन्न हो जाता है। इस बात की दूसरे रूप में इस प्रकार कहा जा सकता है कि पहली प्रतिज्ञप्ति में मानने के सम्बन्ध की दिशा ब्रूटस से ओवर जो ओर है और दूसरी प्रतिज्ञप्ति में सम्बन्ध की दिशा सीजर ने ब्रूटस की ओर है।

यही बात सर्वकों के सभी अन्य उदाहरणों में भी होती है। लेकिन इसका एक उपनाम यह है जिसमें सम्बन्ध समता का, या तादात्म्य का, या भेद का होता है। यदि जॉन की आयु ठीक वही है जो जेन की है, तो "जॉन की वही आयु है जो जेन की है" और "जेन की वही आयु है जो जॉन की है", ये दो वाक्य एक ही प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करते हैं। यहाँ चाहें ये यह सोचें कि जॉन की आयु वही है जो जेन की है, चाहें यह सोचें कि जेन की आयु वही है जो जॉन की है, सबधित पदों का मन अर्थ में कोई अंतर नहीं लाता, क्योंकि उसमें कोई भिन्न प्रतिज्ञप्ति नहीं बनती। अन्य सभी मामलों में उससे प्रतिज्ञप्ति भिन्न हो जाती है। जहाँ पर बहो होते हैं और सम्बन्ध भी वही होता है तथा भिन्न प्रतिज्ञप्तिवा सत्य होती है वह एक ही होता है। उदाहरणार्थ, यद्यपि ये दोनों बातें सत्य हो सकती हैं कि "डार्वी जॉन को प्यार करता है" और "जोन डार्वी को प्यार करती है", तथापि "डार्वी जॉन को प्यार करता है" और "जोन डार्वी को प्यार करती है," ये दो वाक्य एक ही प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त नहीं करते, क्योंकि डार्वी का जॉन के प्रति जो प्यार है वह उस प्यार में भलग सम्म है जो जॉन का डार्वी के प्रति है। यहाँ भी सम्बन्धित पद जिस क्रम में रखे गए हैं वह वाक्य के अथवा वाक्य द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति के अर्थ को निर्धारित करता है।

यही बात किसी के मन में जानेवाले किसी भी अन्य उदाहरण पर लागू होगी। तीन तारों के खेल से पंचा बीतने के लिए यह जानना काफी नहीं है कि एक हुकुम का इक्का है, दूसरा चिन्नी की दुम्मी है और तीसरा ईट की दुम्मी है, और इनमें से एक नेप दो के बीच में है; यह जानना या सहो निर्णय करना भी आपने लिए आवश्यक है कि क्या हुकुम का इक्का बीच में है, और यदि नहीं है तो क्या वह बाई ओर है या दाई ओर। यदि आप पदों का क्रम गलत समझें तो ही आपकी प्रतिज्ञप्ति गलत होगी और आप पंचा हार जाएंगे।

11. बहुपदी-सबध-सिद्धांत

रस्ते के सिद्धांत के अनुसार निर्णय करना एक बहुपदी सम्बन्ध है, जिसका

एक पद निर्णय करनेवाला यन् (जिसे विषयी कहते हैं) होता है और शेष सारे पद (जिन्हे विषय कहते हैं) जिसका निर्णय किया जाता है उसके घटक होते हैं। ये घटक विशेष और सामान्य होने हैं जिसमें मन का सीधा परिचय होता है या हो सकता है। हम रसेस का ही दिया हुआ, ओयलो के इस निर्णय का उदाहरण लेते हैं कि डेस्डेमोना कैसियो को प्यार करती है। हम यह नहीं कहते कि ओयलो एक बकेली वस्तु, डेस्डेमोना का कैसियो के प्रति प्यार, का मनन करता है, क्योंकि ऐसी कोई वस्तु नहीं है। इसके बजाय हम कहते हैं कि "जब ओयलो यह विश्वास करता है कि डेस्डेमोना कैसियो को प्यार करती है तब जो सुबध बनता है उसमें डेस्डेमोना और प्यार करना और कैसियो सबको पद होना चाहिए"। इस प्रकार ओयलो के अपने विश्वास को मन में धारण करते समय वस्तुतः जो होता है वह यह है कि 'विश्वास करना' कहानेवाला सुबध ओयलो, डेस्डेमोना, प्यार करना, और कैसियो, इन चार पदों को एक जटिल समष्टि के अंदर समुक्त कर देता है। जिसे विश्वास या निर्णय कहते हैं वह विश्वास करने या निर्णय करने के इस सुबध के अलावा कुछ भी नहीं है, जो एक मन को उससे भिन्न कई चीजों से संबंधित करता है।¹

यहां भी समष्टि के अंदर पदों का क्रम महत्वपूर्ण चीज है, क्योंकि सब पदों और निर्णय के सुबध के बहो होने के बावजूद ओयलो का यह निर्णय कि डेस्डेमोना कैसियो को प्यार करती है, उसके इस निर्णय में भिन्न (और असत्य) है कि कैसियो डेस्डेमोना का प्यार करता है, और यह निर्णय भी कैसियो के इस निर्णय से (जो कि सत्य है) भिन्न (और सत्य) है कि डेस्डेमोना ओयलो को प्यार करती है। एक विश्वास या निर्णय निर्णय करने की सक्रियता में उत्पन्न एक जटिल एकता होता है, जो तब सत्य होता है जब उसके अनुरूप एक अन्य जटिल एकता होती है जिसमें निर्णय की वस्तुएं उस क्रम में समुक्त होती हैं जिस क्रम में वे निर्णय-मनष्टि में समुक्त होती हैं। इस प्रकार यदि ओयलो का यह विश्वास सत्य है कि डेस्डेमोना कैसियो को प्यार करती है, तो एक जटिल एकता, 'डेस्डेमोना का कैसियो के प्रति प्यार', ऐसी है जो एकात्मिक विश्वास की ठीक विश्वास में दिए क्रम से सुबध वस्तुओं से निर्मित है और जिसमें पहले जो सुबध वस्तुओं में से ही एक था वह जब विश्वास की अन्य वस्तुओं को परस्पर जोड़नेवाले सीमेन्ट की तरह है। इनके विपरीत, जब विश्वास असत्य होता है तब कोई ऐसी जटिल एकता नहीं होती जो एकात्मिक विश्वास की वस्तुओं से ही निर्मित हो। यदि ओयलो का यह

विद्वत्स्य असत्य है कि डेस्डेमोना कैसियो को प्यार करती है तो 'डेस्डेमोना वा कैसियो के प्रति प्यार' नाम की कोई जटिल एकता नहीं है।¹

हमने सिद्धांत को काफी स्पष्ट कर दिया है और अब इसे संक्षेप में तीव्र की तीन प्रतिज्ञप्तियों में उलटाया जा सकता है।

1. निर्णय करना एक बहुपदी संबंध है जिसमें (i) घटकों के रूप में एक निर्णय करनेवाले मन (विषयी) और निर्णीत प्रतिज्ञप्ति के अंशों (विषय) की जरूरत होती है, और जो (ii) उन्हें एक निश्चित क्रम में व्यवस्थित करता है।

2. पूरा निर्णय एक जटिल एकता होता है, जिसमें अलग-अलग पर निर्णय के संबंध के द्वारा संयुक्त होते हैं।

3. निर्णय तब सत्य होता है जब उसके अनुरूप एक जटिल एकता का अस्तित्व होता है—इस अर्थ में कि निर्णय-समष्टि में जो वस्तुएं होती हैं वे निर्णय-समष्टि के बाहर (और उसी के क्रम में) एक एकता के रूप में अपना स्वतंत्र अस्तित्व रखती हैं।

12. इस सिद्धांत की आलोचनाएं

सभी अन्य सिद्धांतों की तरह इसकी भी काफी अधिक आलोचनाएं हुई हैं,² जिनमें से अधिकतर असली बात को नजरदाज करती प्रतीत होती हैं या जो बड़े विस्तृत भी आवश्यक नहीं लगती उन्हें आवश्यक बताती हैं; और इसलिए यदि यह सिद्धांत उन्हें पूरा करने में असमर्थ है तो इससे उसका कोई दोष सिद्ध नहीं होता। मेरे मत से यह सिद्धांत सार-रूप में सही है (हालांकि थोड़ा अपर्याप्त जानकारी देता है)³; इसमें सरलता और लक्ष्य की अच्छाईयां हैं, और इसमें वे

1. वही, पृ० 200-1।

2. देखिए, जी० एफ० स्टाव्ड, स्टडीज इन फिलॉसफी रेंड साइकोलोजी XII

3 इसका काफी अधिक विस्तार करना (यहां जितना स्थान इस प्रयोजन के लिए दिया जा सकता उससे भी अधिक में) आवश्यक है, और यही यह समझाया जा सकेगा कि इसमें हेतुभूतात्मक निर्णय, निषेधक निर्णय और वे निर्णय कैसे ठीक बैठते हैं, जिनमें या तो उद्देश्य-पर का अस्तित्व हो नहीं होता (जैसे, "विधेय का लाट पादरी बंभा है") या उसका अस्तित्व हो या न हो, निर्णय-कर्ता उससे परिचित नहीं होता (जैसे, "दुर्लभ का अन्तिम यूपुर राजा दाढ़ी रखता था")। इसके अलावा सामान्यों (विशेषों के साथ) के निर्णय की सामग्रियों में शामिल होने की बात का यह सामान्यनिषेधक मत के अनुसार विश्लेषण आवश्यक होगा जिसकी पिल्ले व्याख्या में रूप-रेखा बताई गई है।

ब्रह्मादया नहीं हैं जो पहले उल्लिखित मिटांतो में पाई गई थी। मुझे यह बात मंदिर लगती है कि रसेल ऊपर की प्रतिज्ञा 3 में प्रकट मत्त्वता-विषयक जिस मिटांत को सोचता प्रतीत होता है (अर्थात् संवाद-सिद्धान्त) वह इसमें आघातित है या समर्थन-योग्य है, परंतु इस विषय की चर्चा मैं अगले अध्याय में करूंगा।

लेकिन इसी में जुड़ो हुई एक अन्य बात जिसमें बालोचको के लिए सर्वत्र उल्लेख पैदा की है, उन बतरो की है जो समष्टियों के ऊपर बताए जोड़े (निर्णय-समष्टि और तथ्य-समष्टि) में प्रतीत होते हैं। विशेषतः इन समष्टियों में से प्रत्येक में एक घटक जो भिन्न भूमिका अदा करता है वह उल्लेख पैदा करता है। मान लीजिए कि हम एक सरल द्विपदी संबंध बालो प्रतिज्ञा को लेते हैं (जिसे हम सत्य मानकर चलेंगे), और उसे प्रतीकों के द्वारा अक्षर के रूप में व्यक्त करते हैं, जिसमें अ और ब पद हैं और स उनका संबंध है तथा प्रतीक जिस क्रम में लिखे गए हैं वह पदों के क्रम या संबंध की दिशा का सूचक है—अ का ब में स संबंध है। अब, यदि हम इस प्रतिज्ञा को निर्णय का विषय बनाते हैं जिसमें कि स विषयी यानी निर्णय करनेवाला मन है और न निर्णय करने का संबंध है, तो ये दो समष्टियां बनती हैं।

(ख) निर्णय-समष्टि म न अ स ब,

(ब) तथ्य-समष्टि अ स ब।

और ये दो समष्टियां परस्पर सवादी कहलाती हैं क्योंकि इनमें से प्रत्येक में अ और स और ब बिद्यमान हैं और उसी क्रम अ स ब में बिद्यमान हैं। यदि तथ्य-समष्टि अ स अ हुई होती तो दोनों समष्टियों में सवाद न हुआ होता, और यदि स का पिता है" या "को हराया" जैसे संबंध का प्रतीक होता तो निर्णय-समष्टि जसाय हुई होती, क्योंकि यदि ब अ का पिता होता या यदि ब ने अ को हराया होता तो यह निर्णय असत्य होता कि अ ब का पिता है या ज ने ब को हराया। जहाँ स इस तरह के संबंध का प्रतीक होता है जैसे "की बहिन है, "को प्यार करता है" इत्यादि, वहाँ यदि तथ्य-समष्टि अ स अ है तो निर्णय-समष्टि म न अ स ब उसकी सवादी नहीं होगी, पर इसके बावजूद सत्य हो सकती है, क्योंकि जब ब अ की बहिन है या जब ब को प्यार करता है तब शब्द अ ब की बहिन हो भी या न भी हो तथा अ ब को प्यार करे या न भी करे। यदि ऐसी दशा में निर्णय-समष्टि म न अ स ब सत्य हो, तो उसके सत्य होने का कारण तथ्य अ स अ के अतिरिक्त दूसरे तथ्य अ स ब का भी होना तथा निर्णय का इस दूसरे तथ्य से सवाद रहना होगा। यदि

हम ऊपर की दो समष्टियों (अ) और (ब) पर विचार करें और उनके अंतों को खोजें तो नीचे लिखे अंतर पाएँगे :

(i) (अ) में चार पद (अ, ब, स, व) और एक संबंध (न) है। (ब) में दो पद (अ और ब) और एक संबंध (स) है।

(ii) (अ) में स एक पद है; (ब) में यह एक संबंध है।

(iii) (अ) में अ, स और व का क्रम न के द्वारा निर्धारित है; (ब) में अ, स और व का क्रम स के द्वारा निर्धारित है।

अब यह पूछा जाता है कि इन अंतरों को देखते हुए इस सिद्धांत के लिए यह दावा करना कैसे संभव है कि दोनों समष्टियों में सवाद है? प्रश्न को अधिक विशेष करके यह पूछा जाता है कि वह निर्णय-समष्टि के भाव अ स व और पूरी तथ्य-समष्टि अ स व के मध्य संबाद होने का दावा कैसे कर सकता है? रसेल ने यह स्पष्ट नहीं किया है कि 'सवाद' से उसका तात्पर्य क्या है, परंतु उसका तात्पर्य यह प्रतीत होता है कि जब निर्णय-समष्टि और तथ्य-समष्टि में एकमात्र अंतर यह होता है कि एक में निर्णय करनेवाला मन म विद्यमान होता है और दूसरे में उसका अभाव होता है तब एक सत्य निर्णय तथ्य का सवादी होता है। परंतु यदि वही उसका तात्पर्य है तो निश्चित रूप से वह गलती कर रहा है, क्योंकि यद्यपि यह अंतर ऊपर (i) में आ जाता है तथापि (ii) और (iii) में बताए हुए अंतर बाकी रह जाते हैं। असली कठिनाई यह है कि दोनों समष्टियों में से प्रत्येक में स का काम अलग-अलग है, यानी एक में वह एक पद है और दूसरी में संबंध; और फलतः यह दलील दी गई है कि संबंध न चाहे जैसे भी निर्णय-समष्टि के अंतों को परस्पर जोड़ता हो, यह तथ्य बना रहता है, जैसा कि रसेल ने भी माना है, कि इस काम को करनेवाला न है, न कि स और कि अ को स में और स को व से संबंधित करनेवाला न है। यदि ऐसी बात है तो निर्णय के अंदर स संबंध के रूप में काम नहीं कर रहा है, और इसके फलस्वरूप जिस सवाद को हम निर्णय के अंत अ स व और तथ्य अ स व, जिसमें स संबंध के रूप में काम कर रहा है, के मध्य चाहते हैं वह है ही नहीं।

सिद्धांत जिस रूप में प्रस्तुत किया गया है उस रूप में वह अवश्य ही आधेपाई लगता है। परंतु इस बाध से उसे अवश्य ही नया व्यं देकर (जो शायद रसेल का भी अभिप्राय रहा हो) या कुछ संशोधित करके बचाया जा सकता है। यदि हम निर्णय के अंदर मनन और स्वीकार (या अस्वीकार), इन दो प्रावस्थाओं का अंतर

करे तो इस कठिनाई को दूर किया जा सकता है। मनन की प्रावस्था में यदि मन को दो पद अ और ब तथा संबंध स को संयुक्त करना है तो अ स ब और ब स अ, इन दो संयोगों से अधिक मननीय संयोग नहीं बन सकते, शेष आदि संयोग अ ब स, स ब अ इत्यादि मननीय संयोग नहीं होंगे। तात्पर्य यह है कि मनन की प्रावस्था में स पहले ही सम्बन्ध के रूप में अपना काम कर गया होगा, जिसमें वनद प्रतिज्ञप्ति अ स ब और ब स अ, इन दो तक ही सीमित रहेंगी, और इन प्रतिज्ञप्तियों को जमाने रहने ही उनकी एकता प्रदान कर दे होगी। इसके बाद प्रमाण या पूर्वग्रह या जो भी व्यय चीज किसी को निश्चित धारणा बनाने के लिए प्रेरित करे उसे देखते हुए मन मनन की हुई प्रतिज्ञप्ति से स्वीकार या अस्वीकार करने की प्रावस्था में आ जाता है।

यह स्पष्टीकरण उम चीज को बनाए रखता है जो इन सिद्धांत के लिए आवश्यक है : इस प्रकार द्रव्यरूप प्रतिज्ञप्तियों से बचाव हो जाता है और उनका स्थान उनके अर्थ यानी विशेष और सामान्य ले लेते हैं। इनमें न केवल प्रतिज्ञप्ति का होना बल्कि उसकी एकता भी निर्णय करने की क्रिया पर आश्रित हो जानी है, और सत्यता की व्याख्या भी नहीं बदलती। यह केवल इस तथ्य को ध्यान में रखना है कि कोई यह सोचे बगैर कि सबब वस्तुओं की उपयुक्त संख्या को सववित करते हैं, सर्वशो-को-वात सोच ही नहीं सकता (जैसे कोई यह सोचे बिना कि गुण किसी चीज के होने हैं, गुणों की बात नहीं सोच सकता), और इसके परिणामभूत इस तथ्य को भी ध्यान में रखता है कि यद्यपि प्रतिज्ञप्ति की एकता मन पर अवश्य ही इस अर्थ में आश्रित होती है कि मन ही उसका मतन करनेवाला या रचनेवाला होता है, तथापि वह मन पर इस अर्थ में आश्रित नहीं होती कि मन इच्छानुसार उसकी उत्पत्ति कर सकता है। एक सबब और कुछ पदों की लेकर केवल कुछ ही एकताएँ सम्भव होती हैं। चुनाव के उस क्षेत्र के अंदर मन मुक्त होता है, पर उसके बाहर नहीं, क्योंकि मन किस बात का चुनाव करेगा यह उसकी सीमाओं के भीतर ही उस सबब के द्वारा निर्धारित होता है जिसे कि चुनी हुई प्रतिज्ञप्ति का घटक बनना है।¹

1 इस सिद्धांत का और अधिक विस्तारण रैमंडी न फाउण्डेशन्स ऑफ मेथेमैटिक्स में "क्वेस्ट पे ६ प्रोपोजीशन्स" के प्रकरण में किया है।

षष्ठ अध्याय

सत्यता संवाद के रूप में

1. सत्यताविषयक सिद्धांत और सामान्य बुद्धि

वहुत वर्षों से दार्शनिक सिद्धांतों के सबसे अधिक दुःखद और घातक पृष्ठों में से एक वह रहा है जो सत्यताविषयक प्रतिद्वंद्वी सिद्धांतों के बीच चला है। कभी-कभी यह सड़ाई तीन प्रतिद्वंद्वी द्वियों के मध्य सड़ी गई है, परंतु अधिक सामान्य उसका सीधे दो प्रतिद्वंद्वी द्वियों, संवाद-सिद्धांत और संसक्तता-सिद्धांत, के बीच लड़ा जाना है। जैसा कि नतीजे से, जितने मैं समय आने पर बताऊंगा, प्रकट होता है, मेरा मुकाबल यह सोचने की ओर है कि उनकी सड़ाई बेमतलब की सड़ाई है, और मैं मुमुक्षु बुद्धलर के इस कथन में सहमत हूँ कि "सत्यता को बिल्कुल मथरववान तो नहीं करना है पर बात उसके बारे में नहीं करनी चाहिए।" फिर भी, चूंकि इस विषय पर काफी अधिक पहले कहा जा चुका है, इसलिए ज्ञानमीमासा-संबंधी इस पुस्तक में उसका संक्षेप योड़ा-सा यह बताने के लिए देना जरूरी है कि विवादास्पद बातें कीम-सी हैं या कीम-सी मानी गई हैं।¹

1 इन दोनों में एक या अन्य या दोनों ही की वर्गीकरणवाले ग्रंथों को विशाल सफ़ा में से गिनानेका काम तुम्हारा लगभगी होगा—संस्कृतता के समर्थक : एफ० एच० जे० विली० प्रिंसिपल ऑफ लॉजिक, एसेज ऑन ट्रूथ ऐंड रियलिटी, अप्पियरेन्स ऐंड रियलिटी, अध्याय XV और XXIV; एच० एच० जोआकिस, नेचर ऑफ ट्रूथ, बो० ब्लैन्ड, नेचर ऑफ थॉट, जि० II, अध्याय XXV—XXVII; संवाद-समर्थक : सी० रोब० प्रोब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी, अध्याय XII; सी० रो० ग्रां० इक्वामि-नेशन ऑफ मेटाफिजिक्स फिलॉसफी, जि० I, अध्याय IV; ए० सी० बुद्ध० ग० आइडिअलिज्म, अध्याय V।

जहाँ तक स्वयं सिद्धांतों के नामों से पता चलता है, सवाद-सिद्धांत का महो होना इतना स्पष्ट लगता कि यदि किसी को यह बाध्यता हो कि इसमें सदेह हो कभी, वैसे प्रकट किया गया है, तो उसे क्षमा किया जा सकता है। इस सिद्धांत के अनुसार कोई निर्णय तब सही होता है या कोई प्रतिज्ञा तब सत्य होती है जब कोई तथ्य उसका सवादी होता है, और प्रत्यक्ष तब होती है जब कोई तथ्य ऐसा नहीं होता। समन्तता-सिद्धांत के अनुसार किमा निर्णयों का सत्यता निर्णयों के एक तन्त्र के अन्तर्गत मसकत होता है। सामान्य बुद्धि सवाद-सिद्धांत को समर्थक प्रतीत होती है, और इस बात के पक्ष में कि इस सिद्धांत का यदि सब नहीं तो अधिकतर लोग तो भ्रम ही मानते हैं, वह प्रमाण के बतौर भाषा के प्रयोगों को उद्भूत करेगी। हम कहते हैं कि एक आदमी का विश्वास तब सही होता है जब वह तथ्यों के अनुसार या अनुरूप होता है या उससे सामंजस्य का सवाद रखता है, और व सभी प्रयोग यह प्रकट करते हैं कि सत्यता (अ) किसी प्रकार का एक संबंध है जो एक ओर निर्णय के विषय और दूसरी ओर तथ्यों के बीच होता है, तथा (ब) एक विभिन्न प्रकार का संबंध है जिसे हम 'अनुमान', 'अनुत्पत्ति', 'सवाद' इत्यादि शब्दों के द्वारा बताते हैं।

अब अगर मैं इतना ही सवाद-सिद्धांत के द्वारा माना जाता (और सामान्य बुद्धि प्रायः केवल इतना ही मानती है), तो वास्तव में कोई समस्या या ही नहीं, और उस रूप में, जहाँ तक मैं जानता हूँ, कोई भी संसकनता का समर्थक विवाद करना न चाहता। वह अगर कुछ कहना चाहता, तो यह कहता, और यहाँ मैं उससे सहमत हूँगा, कि जो कुछ अब तक कहा गया है वह इतना कम है कि उससे कोई सिद्धांत बनना ही नहीं, और कि उससे न दार्शनिकों के सवाद-सिद्धांत का समर्थन होता है और न दार्शनिकों के समन्तता-सिद्धांत का समर्थन (या विरोध) होता है। (अ) केवल यह बताता है कि किसी आदमी के विश्वास का सही होना या न होना विश्वास में किन किन चीजों पर आधारित होना है। इस तथ्य में कि मैं सामने के दरवाजे के बंद होने का विश्वास करता हूँ वह निष्कर्ष नहीं निकलता कि सामने का दरवाजा बंद है, अर्थात् यह सिद्ध नहीं होता कि मेरा विश्वास सही है। एसेप में, किसी विश्वास के सत्य या असत्य होने के लिए उन विश्वास के बाहर कोई बात होनी चाहिए जिसकी वजह से वह सत्य या असत्य है। परन्तु यह आपत्ति की जा सकती है कि सामान्य बुद्धि इससे भी अधिक कुछ अवश्य मानती है, क्योंकि उसके अनुसार वह अधिक कुछ जिसकी वजह से एक सत्य विश्वास सत्य और एक मिथ्या विश्वास मिथ्या होता है, एक तथ्य होता है। यह ठीक है कि वह ऐसा मानती है,

पर मैं समझता हूँ कि समक्षता के समर्थक भी ऐसा मानते हैं। उनमें से किसी ने भी इस बात से इन्कार करने की कल्पना नहीं की जाएगी कि यदि मेरा सामने के दरवाने के बंद होने में विद्वांस सत्य है तो वह सामने के दरवाने के बंद रहने के कारण सत्य है। लेकिन वे कहेंगे कि एक वध्य बैराग्य सरस बात नहीं होता जैसा हम बिना प्रतिवाद किए मान लिया करते हैं, और कि यदि हम मामले की राय करें तो हम स्वयं को समक्षता के दार्शनिक सिद्धांत को मानने के लिए बाध्य पाएंगे।

तो अभी तक सामान्य बुद्धि के द्वारा मानी हुई बात में ऐसी कोई चीज नहीं है जो हमें समक्षता के बजाय सबाद को स्वीकार करने के लिए मजबूर करे। हम सब इस बात में सहमत हैं कि यदि एक विद्वांस सत्य है तो उसका मत्त होना विश्वास में स्वतंत्र है, और कि उसकी सत्यता तथ्यों पर आश्रित होती है। यदि हमारी और अधिक सवाल पूछने की प्रवृत्ति न होती तो हम सबाद के समर्थक कहलाना पसंद करते। परंतु तब हम सब जिस सबाद का समर्थन करते वह इस नाम के दार्शनिक सिद्धांत की तुलना में एक बहुत ही अस्पष्ट और समन्वयहीन बात होता; और दुर्भाग्य की बात यह है कि अन्य सवाल भी पूछने को हैं।

इसकी अस्पष्टता के एक उदाहरण के रूप में समक्षतावादी आलोचक ऊपर (व) की ओर इशारा करेगा, अर्थात् हम धारणा की ओर कि एक विश्वास और जो चीज उस विश्वास को सत्य बनाती है उसके बीच का सत्यता-संबंध एक विशिष्ट प्रकार का संबंध होता है, जिसे हम 'साम्प्रजस्य' या 'सबाद' जैसे शब्दों से प्रकट करते हैं। इस बात को तो शायद वह मानेगा, परंतु आगे सवाल यह करेगा कि जो हमने यह कहा कि सत्यता वह संबंध है जिसे हम सामान्यतः 'साम्प्रजस्य' और 'सबाद' जैसे नामों से प्रकट करते हैं, उसमें कितना अर्थ ऐसा है जो सबाद-सिद्धांत का समर्थन करता है, क्योंकि ये शब्द स्वयं ही अत्यधिक अस्पष्ट या अनेकार्थक या दोनों ही हैं। हम किसी समस्या के दो स्पष्ट रूप से किए गए समाधानों के बारे में कहते हैं कि उनमें साम्प्रजस्य है, जिसका मतलब यह है कि उनके निष्कर्ष अलग हैं। हम कहते हैं कि प्रयोगशाला में किए गए एक प्रयोग के निष्कर्ष उदा प्राक्कल्पना से साम्प्रजस्य रखते हैं जिसकी हम आशंका कर रहे हैं, जिसका मतलब यह है कि जिन निष्कर्षों पर हम प्रयोग से पहुंचे हैं वे नहीं हैं जो उस प्राक्कल्पना से (और परीक्षण को निर्धारित करनेवाली परिस्थितियों से) निगमित होते हैं। हम एक रेलवे टिकट के दो फाड़े हुए टुकड़ों के बारे में कहते हैं कि उनमें साम्प्रजस्य है, जिसका मतलब यह है कि जोड़े जाने पर वे परस्पर ठीक बैठते हैं, और इसी तरह हम एक विशेष पात्र

की छाप में छीक बैठने वाले एक विशेष जूते के बारे में भी यह कहते हैं कि उनका उत्पत्ति सामान्य है। इनमें से किसी भी उदाहरण में अर्थ को न बदलते हुए हम 'सामान्य' शब्द की जगह 'संवाद' शब्द (या 'मैत्र' इत्यादि अनेक शब्दों) का भी प्रयोग कर सकते थे; परन्तु यह कहना कठिन होगा कि प्रत्येक उदाहरण में 'सामान्य' (या जो भी शब्द हम अधिक पसंद करें) शब्द का अर्थ छीक वही सवध है।

फिर, 'सामान्य' शब्द का हम जिन अर्थों में प्रयोग करने हैं उनमें से बहुत-से संवाद-सिद्धांत के बजाय संस्कृति-सिद्धांत के अधिक अनुसृत हैं। शायद निषेध के मामले में यह बात विशेष रूप में दृष्टिगोचर होती है, जिसमें हम एक निर्णय को किसी ऐसी चीज से उसकी अमंगल होने पर जिसे हम स्वतंत्र रूप में सत्य मानते हैं अमंगल कहकर अस्वीकार कर देते हैं। यदि प्रयोगवादात्मक में लिए हुए हमारे प्रयोग के निर्णय वे नहीं हैं जो हमारी प्राक्कल्पना से निर्गमित होते, और यदि हम अपनी प्रयोगगत परिस्थितियों तथा अपने निर्णयों के बारे में आश्वस्त हैं, तो हम प्राक्कल्पना को प्रयोग के निर्णयों से असंगत कहकर अस्वीकार कर देते हैं। हम दो विश्वासों के बारे में कहते हैं कि उनमें सामान्य नहीं है, जिनका मतलब यह है कि वे परस्पर अमंगल हैं, कि दोनों एकसाथ सत्य नहीं हो सकते, हालांकि दोनों सत्य हो सकते हैं।

यह सब कहने से मंतीजा यह निकला कि (ब) संवाद-सिद्धांत का (ज) की अपेक्षा कोई अधिक समर्थन नहीं करता, कि हम मात्र इस तथ्य के आधार पर कि सत्यता-सवध को प्रायः 'सामान्य' 'संवाद' इत्यादि शब्दों के द्वारा प्रकट किया जाता है, यह दलील नहीं दे सकते कि संवाद-सिद्धांत सही है और संस्कृति-सिद्धांत गलत। इसका कारण यह है कि ये शब्द (और इनके स्थान पर प्रयुक्त अन्य शब्द) सामान्य प्रयोग में दोनों ही सिद्धांतों के समर्थक अर्थ रखते हैं और नहीं भी रखते। यह हम स्वीकार करते हैं कि शब्दों का जब एक महत्वपूर्ण प्रमाण होता है जिसकी स्थापनाश्री उपेक्षा नहीं कर सकते और जिसपर धातुकल के विशेष रूप से जोर देने हैं, परन्तु हम उस प्रमाण का उपयोग करने में जान-बूझकर या जालस्य-बसा धूल नहीं करना चाहिए। प्रस्तुत मामले में, इस तथ्य में कि सामान्य बुद्धि के द्वारा जिन ध्वनियों या चिह्नों का प्रयोग किया जाता है वे वही हैं जिनका प्रयोग संवाद-सिद्धांत के द्वारा किया जाता है, यह अनुमान नहीं निकालना चाहिए कि दोनों का उनसे एक ही अन्विष्टाव है, उस दशा में भी नहीं जब हम यह स्वीकार करने के लिए तैयार हो (हममें से अनेक इसके लिए तैयार नहीं होंगे) कि यदि अन्विष्टाव एक ही हो तो संवाद-सिद्धांत को सही होना चाहिए।

संक्षेप में, हमें शब्दों की ध्वनियों या अङ्कितियों से घेरा खाकर यह नहीं मान लेना चाहिए कि सत्यता के बारे में जिस बात पर कोई भी (मैं समझता हूँ) गभीरता से चिन्ता नहीं करेगा वह संवाद-सिद्धांत को अनिवार्य बना देती है। कहने का मतलब केवल यह है कि सत्यता के बारे में जिस बात का कोई भी गभीरता-पूर्वक विरोध नहीं करेगा वह इतनी छोटी और इतनी अस्पष्ट है कि उससे किसी भी सिद्धांत को प्रति नहीं होती। यह कहने से कि किसी विश्वास को सत्यता विश्वास मात्र पर आधारित न होकर उन तथ्यों पर आधारित होती है जिनके बारे में वह विश्वास होता है, संवाद-सिद्धांत और संस्कृति-सिद्धांत के समर्थन का बंध ही निपटारा नहीं होता जैसे यह कहने से कि किसी देश की आर्थिक सुरक्षा आघात और विपत्ति के असमुजन को दूर रखने पर आधारित होती है, ऊँचे कर लगाने, अनिवार्य बचत, या पूँजीगत व्यय के नियंत्रण को नीतियों का झगड़ा नहीं निपटता। प्रस्तुत मामले में प्रश्न कुछ ऐसा है। यह मानते हुए कि हम सब विस्तृत अच्छी तरह से इस कथन का अर्थ समझते हैं कि एक विश्वास सत्य है (अर्थात् यह मानते हुए कि हमें इस कथन को इस तरह के अर्थ कथनों से समझाने का कोई खतरा नहीं है जैसे एक विश्वास अयुक्तियुक्त है या वह पुराने जमाने का है या उसे अधिक दृढ़ता के साथ नहीं माना जाता इत्यादि), क्या सत्यता की धारणा के और अधिक विश्लेषण से हम उसके स्वरूप के बारे में उससे अधिक कुछ कहने में समर्थ हो सकते हैं जितना हम पहले ही सामान्य बुद्धि रखनेवाले व्यक्तियों की हेसियत से कह चुके हैं?

2. दो प्रश्नों में भेद करना आवश्यक है।

इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए प्रतिद्वन्द्वी सिद्धांतों पर हम एक-एक करके विचार करेंगे। और उनपर विचार करने में हमारे लिए दो भिन्न प्रश्नों में अंतर करना आवश्यक है, जो अंतर बता दिए जाने पर इतने अधिक स्पष्ट रूप से भिन्न प्रतीत होते हैं कि किसी व्यक्ति के उन्हें एक-दूसरे से अलग रखने में असफल होने पर आश्चर्य होता है। फिर भी, उनके फर्क के ध्यान में न रखे जाने के फलस्वरूप ही एक सिद्धांत के समर्थकों के द्वारा दूसरे के दावों को कुछ गलत समझा गया है, और शायद यही बात सत्यताविषयक अर्थनिष्ठावादी सिद्धांत के विकास के लिए भी मुख्य रूप से जिम्मेदार है, जिसका विलियम जेम्स के संरक्षण में अमेरिका में उसका व्यापक प्रचार रहा। वे दो प्रश्न ये हैं

(i) किसी विश्वास की सत्यता विश्व बात में होती है ?

(ii) किसी विश्वास के सत्य होने के दावे की हम किस प्रकार जांच कर सकते हैं ?

हो सकता है कि दोनों ही प्रश्नों का उत्तर एनही हो, कि जो बात एक सत्य विश्वास को सत्य बनाती है उसी के द्वारा हमें उसके सत्य होने का पता भी चले। परन्तु धुक् में हो यह मानकर कि दोनों प्रश्नों का उत्तर एक ही होना चाहिए या सदैव एक ही होता है, हम बाद-विषय का बगैर जाच किए फैसला नहीं कर सकते। स्पष्ट है कि यदि (i) का कोई सतोषप्रद उत्तर मिल सके, अर्थात् यदि हम मत्पना के स्वरूप के बारे में फैसला कर सकें, तो जिन किसी मामले में हम उस स्वरूप को विद्यमान देख सकेंगे उसमें हम मबधित विश्वास के सत्य होने के दावे की भी जाच कर चुकें होंगे।

उस अर्थ में (i) का उत्तर (ii) का भी उत्तर होगा, परन्तु वह केवल एक हेतुफलान्मक उत्तर होगा जो यह कहेगा कि यदि एक विशेष विश्वास के मबध में हम उन लक्षणों को वर्तमान या नते जिन्हें हमने (i) के उत्तर में पाया है तो हम उस विश्वास को सत्य सिद्ध कर देंगे। लेकिन ऐसे हेतुफलान्मक उत्तर से इस बात की कोई गारंटी नहीं मिलती कि हय एक विशेष विश्वास में मत्पना के उन लक्षणों की उपस्थिति को कभी पाएँगे। व्यवहार में, यह निर्धारित करने के लिए कि एक विश्वास सत्य है या नहीं, हमें साबद कभी-कभी या प्रायः या सदैव कोई अन्य तरीका अपनाया पड सकता है, क्योंकि हमें यह मानने की दूसरी गलती, जिसे कि दार्शनिक कर बैठते हैं, नहीं करनी है कि प्रश्न (ii) का केवल एक ही उत्तर है। एक विश्वास की सत्यता को जाचने के अनेक तरीके हो सकते हैं जिनमें से कुछ अन्यो की अपेक्षा अधिक विश्वासनीय होंगे। यह वही ही बात है जैसी यह कि तालाब के ऊपर जमी बर्फ की परत की दृढ़ता को जाचने के अनेक तरीके होते हैं, जिनमें से कुछ अन्यो की अपेक्षा अधिक विश्वासनीय होते हैं। हयों की जाच में इन सुरागों के मिलने और उनके अर्थ-निर्हण से इस्तेमाल के दावे की सत्य मानने का अच्छा हेतु प्राप्त हो सकता है, परन्तु अब हम उने सत्य कहने हैं तब हमारा अभिप्राय उनमें नहीं होता।

यही अर्थक्रियावादी सिद्धांत का मूल दोष प्रतीत होता है। इस सिद्धांत के अनुसार एक विश्वास तब सत्य होता है जब वह उपयोगी होता है और असत्य तब होता है जब वह उपयोगी नहीं होता, अथवा, अधिक प्रचलित शब्दों में, एक विश्वास सत्य तब होता है जब वह "काम देता है।" अब एक विश्वास का उपयोगी होना या काम देना इसकी सत्यता को जाचने की एक बहुत ही महत्व की कसौटी हो सकती है। परन्तु यह कहना कि वह उपयोगी है, निश्चय ही इस कथन का अर्थ नहीं है कि वह सत्य है क्योंकि यदि वह उसका अर्थ होता तो यह प्रतिज्ञा कि "— — — — —" वा पर उपयोगी था," स्वतोव्याप्य होती। न केवल यह

स्वतोव्यापारी नहीं है, बल्कि किसी को ऐसे असत्य विश्वासों की बात सोचने में भी कठिनाई नहीं होगी जो उपयोगी रहे हैं, और इसके विपरीत ऐसे अनुपयोगी विश्वासों की बात सोचने में भी कठिनाई नहीं होगी जो सत्य हैं। यदि अर्थक्रियावादियों ने यह कहा होता कि सत्यता की जांच का प्रश्न सत्यता के स्वरूप के प्रश्न में अधिक महत्वपूर्ण है, तो अर्थक्रियावाद का आधार कहीं अधिक पक्का हुआ होता। हाँ सकता है कि प्रश्न (i) तब अतंतोपत्ता बहुत रोचक न हो और कि प्रश्न (ii) का अर्थक्रियावादी उत्तर बहुत ही फलप्रद हो और वैज्ञानिक प्रक्रिया के अनुरूप भी हो। उस अवस्था में अर्थक्रियावादी यह कह सकता है कि (i) के बारे में उसे कोई जितना नहीं है, परंतु जो उसे मानना नहीं चाहिए, और जिसे वह अवश्य ही मानता है, वह यह है कि (ii) का उसने जो उत्तर दिया है वह वास्तव में (i) का उत्तर है।

3 सवाद किन पक्षों के मध्य होता है ?

सवाद-सिद्धांत के बारे में पहला सवाल जो स्वभावतः पैदा होता है, यह पूछता है कि वे पक्ष कौन-से हैं जिनके बीच सवाद का संबंध होता है। अब एक हमने इस सिद्धांत का जो अर्थ बताया है उसके अनुसार यह संबंध एक ओर किसी विश्वास और दूसरी ओर तत्त्वबोध तथ्यों के बीच होता है। तो, क्या यह समझा जाए कि यह संबंध दो तथ्यों के बीच होता है, जिनमें से पहला एक विश्वास या एक निर्णय के रूप में होता है ? ऐसा समझने का आधार यह है कि मेरा यह विश्वास करना कि सूर्य चमक रहा है, ठीक उतना ही एक वस्तुनिष्ठ तथ्य है जितना यह कि सूर्य चमक रहा है। मेरे विचार से इस प्रश्न का उत्तर यह है कि यदि हम चाहे तो कह सकते हैं कि सवाद मेरा विश्वास है कि सूर्य चमक रहा है, इस तथ्य और सूर्य चमक रहा है, इस तथ्य के बीच है, परंतु ऐसा कहना विशेष सहायक नहीं होगा। सहायक इसलिए नहीं है कि इससे विश्वास में मौजूद वह बात ध्यान से उठार सकती है जिसका सवाद-सिद्धांत से मुख्य संबंध है, और वह है विश्वास का सिद्धांत। फिर सवाद विश्वास और तथ्य का संबंध है, तो यह बात महत्वहीन लगती है कि सूर्य चमक रहा है, यह विश्वास आपका न होकर मेरा है : हममें से कौन यह विश्वास कर रहा है, इस बात से इस बात में कोई फर्क नहीं आता कि सवाद का संबंध विश्वास और तथ्य के मध्य होता है।

फिर, इस बात से भी कोई फर्क नहीं आता कि जिसे मैंने अब तक "विश्वास" कहा है उसे अधिक विविष्ट करके "दृढ़ धारणा" या "अस्थिर मत" या केवल 'आशंका' कह दिया जाए। विश्वास चाहे जिस रूप में किया जाए, उसके तथ्य

य अस्तित्व होने पर इसका कोई असर नहीं होता । अतः यद्यपि सवाद-सिद्धांत की धार से यह कहना पूर्णतः सही होगा कि सवाद दो तथ्यों का संबंध है, तथापि ऐसा कहना भ्रमक होगा । सवाद जगत में जो विश्वास किया जाता है उसके तथा । मूल्य कम रहा है, इस तथ्य के बीच होगा, और पिछले अध्याय में बताई हुई पद्धति के अनुसार जो विश्वास किया जाता है उसका हम प्रतिज्ञप्ति कहकर निर्देश कर सकते हैं ।

इससे हमारा यह मानना जरूरी नहीं हो जाता कि कुछ ऐसी रहस्यमय वस्तुएं हैं जिन्हें केवल दार्शनिक ही देख सकते हैं और जिन्हें प्रतिज्ञप्तिवा कहते हैं । इसका उद्देश्य केवल इस तथ्य की ओर ध्यान खींचना है कि जब भी हम विश्वास करते हैं तब किसी बात का विश्वास करते हैं, और कि जब हम दोलने या लिखते हैं, तब हमारे वाक्यों का (सामान्यतः) कोई अर्थ होता है । चूंकि मूल्य कम रहा है, यह प्रतिज्ञप्ति मेरे इस विश्वास का कि मूल्य कम रहा है, वह अर्थ है जिसकी वजह से मेरे विश्वास (या विश्वास करने के तथ्य) को सूर्य के चमकने के तथ्य में सवाद रखनेवाला कहा जा सकता है, इसलिए मैं सवाद-सिद्धांत की चर्चा में अपने प्रतिज्ञप्ति का संवाद-संबंध का एक पक्ष, अर्थात् वह जिसे हम जो भी प्रदनाधीन विश्वास को साथ बनाता है उसके सवादी के रूप में चाहते हैं, कहना । मेरे विचार में यही सवाद के मर्मरंको की सामान्य पद्धति है, और शायद यही वे गलती भी करने हैं, ऐसी मुझे आसका है । परंतु इस आसका पर विचार करने के अध्याय में ही किया जा सकेगा ।

वह दूसरा पक्ष क्या है जिसकी वजह से एक प्रतिज्ञप्ति सत्य होती है? अब तक उसे एक तथ्य कहकर उसका निर्देश दिया गया है, परंतु अभी तक हम बात का पक्ष-पक्ष नहीं किया गया है और न तथ्य की वास्तव में परिभाषा ही दी गई है । यद्यपि मैं नहीं ममसना कि "तथ्य" की परिभाषा दी जा सकती है, तथापि शब्द दार्शनिक जिसे "प्रयोगनिष्ठ परिभाषा" कहेंगे वह दी जा सकती है, अर्थात् उसके बारे में इतना काफी कहा जा सकता है जिससे हम यह पहचान सकें कि किसी चीज को तथ्य कहते समय हम किसका निर्देश कर रहे हैं, और उसे बताने का सर्वोत्तम उपाय यह है कि घटना से उसका भेद दिखा दिया जाए । कब के बारे में यह कहना कि वह एक घटना है, यह मतमव रखता है कि वह काल की किसी अवधि में हुई । वह जिसकी अवधि तक चलती है, यह बात बिल्कुल महत्वहीन है, और हमें इतिहास या किसी प्रक्रम के एक कालिक खंड को एक घटना मानते हैं । घटनाओं का एक अनुक्रम, यह प्रायः परिपाटी की बात है । हम एक खेन-कूद-संबंधी

समारोह को सत्र-विशेष को मुख्य घटना कह सकते हैं और समारोह में हुईं छे गज की दौड़ को भी प्रोग्राम की प्रथम घटना कह सकते हैं। दूसरे शब्दों में, कहा हम घटना का आगे को घटना से विभाजन करते हैं, एक प्रक्रम के किन भागों को हम मिलाकर एक घटना मानते हैं, इस बात का फंसला परिपाटी के अनुसार और र्वि के आधार पर किया जाता है। "एक घटना कितनी देर तक चलती है?" यह सवाल उत्तरा हो निरपेक्ष है जितना यह कि "एक बोण कितना चौड़ा है?"

जो भी हो, घटना की आवश्यक विशेषता यह है कि उसकी कोई शारीर होती है और कुछ अवधि होती है। अनेक घटनाओं की बिन् में भी स्थिति होती है, क्योंकि बहुत-सी घटनाएँ भौतिक वस्तुओं के साथ घटती हैं। अतः किसी घटना के बारे में यह पूछना कि "वह कब पटी?", और कुछ घटनाओं के बारे में यह पूछना कि "वह कहाँ पटी?" मायने रखता है। जिस रूप में मैं "तथ्य" शब्द का नयोंग कर रहा हूँ और सामान्यतः इसका प्रयोग किया जाता है वह ऐसा है कि एक तथ्य के बारे में यह पूछना कोई मायने नहीं रखता कि "वह कब पटा?" या "वह कहाँ पटा?" हिरोशिमा पर परमाणु-बम का गिराया जाना एक घटना या जो अगस्त 1945 में घटी; यह एक तथ्य है कि परमाणु-बम हिरोशिमा पर अगस्त 1945 में गिराया गया था, लेकिन यह तथ्य तब नहीं पटा। हम घटनाओं के होने को अनाने के लिए क्रियाओं के अनेक कालों (भूत, वर्तमान, और भविष्य) का प्रयोग करते हैं, परंतु तथ्यों को बताने के लिए केवल 'होना' क्रिया के कालनिरपेक्ष वर्तमान-सूचना प्रंक रूप का प्रयोग करते हैं।¹ इस दृष्टि से एक तथ्य एक वस्तुकृत घटना, किसी घटना में जो हुआ उसका अपाकृष्ट रूप, होता है। हिरोशिमा के ऊपर परमाणु-बम गिराए जाने की वास्तविक घटना एक बहुत ही जटिल बात थी, जिसकी मोटी-मोटी बातें तक बताना कठिन है। तथ्य घटना का एक आसानी से समझ में आ जानेवाला पक्ष होता है, घटना का वह रूप होता है जो उसके बारे में सोचनेवाली बुद्धि को दिखाई देता है।

फिर, साधारण प्रयोग के अनुसार, घटना विशिष्ट होती है, लेकिन एक तथ्य का विशिष्ट होना आवश्यक नहीं है। यह तथ्य कि हिरोशिमा पर अगस्त 1945 में

1. "यह तथ्य कि हिरोशिमा के ऊपर परमाणु-बम गिराया गया, जापानी सरकार के आत्म-समर्पण में शीघ्रता लाने का कारण बना", यह अपवाद प्रतीत होनेवाला उदाहरण दिखावटी मात्र है, क्योंकि आत्म-समर्पण में शीघ्रता लाने वाला वह तथ्य नहीं था, बल्कि जापान के शासकों के दिमाग में उसका बैठना था, और उनके दिमाग में उसका बैठना स्वयं एक घटना या घटनाओं का एक समूह था।

परमाणु-बम गिराया गया था, विशिष्ट इस बात में है कि इसमें उनका निर्देश है जो एक विशेष स्थान पर एक विशेष तिथि को हुआ ; और यदि उस स्थान पर उस तिथि को कोई बम न गिराया गया होता तो ऐसा कोई तथ्य न हुआ होता । परन्तु हम सामान्य तथ्यों की बात भी करते हैं, जैसे अधिक या कम व्यापक प्राकृतिक नियमों की । एक आदमी को शायद इस तथ्य का पता न हो कि इंग्लैंड में सड़क के बाईं ओर गाड़ियाँ चलाने वाली हैं, यह एक सामान्य रूप में स्वीकृत तथ्य है कि एक स्वतंत्र अर्थ-व्यवस्था में त्रय-शक्ति की वृद्धि में लाभ बँट जाते हैं, कोई भी वैज्ञानिक इस तथ्य का विरोध नहीं करेगा कि पानी जमने पर फँस जाता है, इत्यादि । यह कहकर कि ये तथ्य हैं, हम किसी विशेष घटना का निर्देश नहीं कर रहे हैं । तब भी जब हम घटनाओं के किसी वर्ग का निर्देश करने हैं, यह संभव है कि वह वर्ग ऐसा हो जिसके कोई सदस्य न हो । वैज्ञानिकों को पानी के फँसने के बारे में प्राकृतिक नियमों का तब भी पता चल गया होता जब कभी पानी जमा हो न होता, और वे निश्चित रूप से घर्षणहीन इजनों से सर्वोत्तम नियमों का तब भी उपयोग करते हैं जब ऐसा कोई इज न बनाया हो नहीं गया है या वर्तमान कार्य-कारण-सूत्र के अंदर बनाया ही नहीं जाएगा ।

हम सावधानी और अनिवार्य तथ्यों की बात भी कह सकते हैं, जिनका प्राकृतिक नियमों में व्यवस्त तथ्यों से भेद किया जाता है, क्योंकि ये जैसे ह उनमें भिन्न होने की उनकी कल्पना की जा सकती है, जबकि अनिवार्य तथ्य भिन्न नहीं हो सकते । यद्यपि ऐसी बात नहीं है कि गरम की हुई धातुएं मिकुड जाएं, तथापि ऐसा होना संभव है । शायद हम कल यह देखकर कि वे मिकुड गई हैं, आश्चर्यचकित हो जाएं और क्रुड भी हो जाएं, परन्तु प्रागनुभवतः हम नहीं जान सकते कि वे मिकुडगी नहीं । इसके विपरीत, $2+3=5$, यदि अ 7 ब और ब 7 स तो अ 7 स जो भी रण-युक्त है वह विस्तार-युक्त है, इनको अनिवार्य तथ्य माना जाता है, अर्थात् ये न केवल इस जगत् पर बल्कि किसी भी अन्य संभव जगत् पर भी लागू होंगे ।

इस स्पष्टीकरण से पर्याप्त रूप से प्रकट हो जाता है कि मैं "तथ्य" शब्द का किस अर्थ में प्रयोग कर रहा हूँ ; और जहाँ तक मैं जानता हूँ, इसी अर्थ में सामान्यतः इसका प्रयोग किया जाता है । मुझे इस मत से बचा हुआ न समझा जाए कि इस अर्थ में तथ्य होते हैं, परन्तु सवाद-सिद्धांत का विवेचन शुरू करने तक के लिए इस तरह बात करना आवश्यक है जैसे कि मानो ऐसे तथ्य होते हैं ।

4 घटना के बजाय तथ्य को दूसरा पद होना चाहिए ।

तो, सवाद-संबंध का दूसरा पद क्या है—तथ्य या घटना ? इसका जवाब बिल्कुल आसान नहीं है और इसका कारण अशतः यह है कि इस सिद्धांत के समर्थक हमेशा साफ-साफ यह नहीं बताते कि तथ्य से उनका ठीक-ठीक क्या मतलब है, विशेषतः यह कि यदि तथ्यों के बारे में सोचनेवाली बुद्धिवा न होती—तो क्या तथ्य भी वे तथ्यों का होना मानते । फिर भी, यदि हम एकव्यापी विधायक प्रतिज्ञप्तियों के उदाहरणों को लें (जैसे “मि० एटली ने 10 अगस्त 1947 को रात के 9 15 बजे होम सर्जिस रेडियो पर वार्ता प्रसारित की”, “मि० बिन्स्टन चर्चिल का उनके लंदन-स्थित निवास में 11 अगस्त 1947 को देहान्त हुआ”, “ग्लोसेस्टर-शायर ने 1947 में ब्रैडफर्ड में याकंधायर को हराया”, इत्यादि), तो यह कहना उचित लगेगा कि दूसरा पद एक घटना होता है ।

इनमें से प्रत्येक उदाहरण में प्रतिज्ञप्ति एक विशेष घटना का होना बताती है, और इस तथ्य से कि बाद के उदाहरणों में घटना की तिथि उत्तरोत्तर कम निश्चित है, कोई फर्क नहीं पड़ता, क्योंकि मि० चर्चिल का देहांत केवल एक बार ही हो सकता था (यदि चर्चिल का बताए हुए दिन को किसी भी समय उनके लंदन-स्थित निवास पर देहांत हुआ तो प्रतिज्ञप्ति सत्य होगी), और ग्लोसेस्टरशायर का याकंधायर के साथ खेल एक बार ही 1947 के क्रिकेट-सत्र के दौरान हुआ था । तो, प्रत्येक उदाहरण में प्रतिज्ञप्ति को सत्य बनानेवाला एक विशेष घटना का होना होगा : पहले और तीसरे उदाहरण में प्रतिज्ञप्ति सत्य है, क्योंकि उनसे सवाद रखनेवाली एक घटना अवश्य हुई थी—मि० एटली ने उस समय अवश्य वार्ता प्रसारित की थी, और क्रिकेट के उस खेल का अवश्य ही बड़ा परिणाम हुआ था । दूसरे उदाहरण में प्रतिज्ञप्ति असत्य है, क्योंकि उसमें सवाद रखनेवाली घटना हुई ही नहीं—मि० चर्चिल का उस दिन अपने लंदन-स्थित निवास में देहान्त नहीं हुआ ।

परन्तु यदि हम एकव्यापी विधायक प्रतिज्ञप्तियों के अपेक्षाकृत सीधे मामलों को छोड़कर, जिसमें किसी चीज का घटित होना बताया जाता है, अधिक जटिल मामलों को लें, तो यह मत कि सत्य प्रतिज्ञप्तियों से सवाद घटनाओं का होता है, बहुत कम युक्तियुक्त प्रतीत होता है । उदाहरणार्थ, इस तरह की एक निपेक्षक प्रतिज्ञप्ति को लीजिए जैसे “मि० चर्चिल का 11 अगस्त 1947 को देहान्त नहीं हुआ ।” यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है, लेकिन इसका सवाद किस घटना से है ? यदि हम एक सिद्धांत को बचाने के लिए आखिरी दम तक मथपं नहीं कर रहे हैं, तो हम शायद ही कह पाएंगे कि मि० चर्चिल के उस दिन न मरने की घटना हुई थी ।

उस दिन किस समय वह घटना हुई ? हम नहीं कह सकते कि वह सुबह ईषी, क्योंकि इसकी संगति उसके अपराध या ग्राह्य को देहान्त होने के साथ होगी, और उस दशा में प्रतिज्ञप्ति अमन्य होगी। हम यह कहना चाहते हैं कि मि० चर्चिल के न मरने की घटना 11 अगस्त 1947 को पूरे दिन हुई, और यद्यपि, जैसा कि हम देख चुके हैं, यह कहना अप्रातिजनक नहीं है कि कोई घटना पूरे दिन घटी, तथापि यह मुझसे अजीब लगता है कि यदि हमें मि० चर्चिल के जीवन का उस दिन का पूरा ध्योरा देना है तो हममें न केवल हमें बल्कि सब चाहें चाहें चाहें जो उनके साथ घटी बल्कि वे सब चाहें भी बनाना चाहिए जो उनके साथ नहीं घटी। प्रतिज्ञप्ति को सत्य बनानेवाली चीज उसे मृत्यु बनाने के लिए एक घटना का होना नहीं है, बल्कि उसे अमृत्यु बनाने के लिए एक घटना (मि० चर्चिल की मृत्यु) का न होना है, और एक घटना का न होना कोई घटना नहीं है बल्कि एक तथ्य है। यह तथ्य वास्तव एक विविध प्रकार का तथ्य होगा, जिसके सही विवेचन के बारे में सर्वमान्य अभी भी उत्पन्न हुए हैं, पर फिर भी वह एक तथ्य ही है। हम यह कहेंगे कि यह एक तथ्य है कि मि० चर्चिल उस दिन नहीं मरे या कि तब, वे उस दिन नहीं मरे, या यह कि हम इस तथ्य को जानते हैं कि वे उस दिन नहीं मरे।

इस प्रकार की कठिनाइयाँ उन प्रतिज्ञप्तिवादी की लेकर भी पैदा होती हैं, जो, किसी घटना का होना या न होना बनाना तो व्यर्थ रहा, किसी घटना को और प्रकट रूप में मरने भी नहीं करती। प्रथम, अज्ञातवादी प्रतिज्ञप्तिवादी ("कुछ" के बारे में बतातेवादी), यदि वे विधानात्मक होना, किसी घटनाओं के होने की या किसी प्रकार की किसी वस्तुओं के अस्तित्व की अपेक्षा करती है, परन्तु इस मामले में प्रतिज्ञप्ति और घटनाओं का संवाद उस संवाद-जैसा बिल्कुल नहीं लगता जो एक व्यापक विधायक प्रतिज्ञप्तिवादी के मामले में होता है। "कुछ अग्रे 1947 में स्विट्जरलैंड गए", यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है, यद्यपि हम में कम दो अर्थों में वही दए हों ("कुछ" का अर्थ "एक से अधिक" मानते हुए), और वास्तव में दो में वही अधिक वही गए जिसमें कि यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है। परन्तु, इसके बावजूद कि प्रतिज्ञप्ति को सत्य करने के लिए घटनाओं की आवश्यक सख्या हुई, उनमें में कोई भी घटना हमें वैसा संवाद नहीं रखती जैसा घटनाओं का एक व्यापक प्रतिज्ञप्तिवादी में होता है। यदि जोन्स और ब्राउन, जो अग्रे 1947 में स्विट्जरलैंड गए तो "जोन्स और ब्राउन 1947 में स्विट्जरलैंड गए", यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है और "कुछ अग्रे 1947 में स्विट्जरलैंड गए", यह प्रतिज्ञप्ति भी सत्य है। परन्तु स्पष्ट, दोनों प्रतिज्ञप्तिवादी बहुत निरर्थक हैं, और यदि जिस प्रकार कुछ घटनाओं को पहली प्रतिज्ञप्ति की सवादी कहा जा सकता है

उसी प्रकार की कोई चीज ऐसी बतानी है जो दूसरी प्रतिवृत्ति की सहायी हो, तो वह चीज एक घटना या कई घटनाएँ न होकर घटनाओं के बारे में एक तथ्य होगी।

“कुछ” का प्रत्यय एक कोरे चेक की तरह है, जिसकी राशि देनेवाले आदमी ने अनिर्धारित छोड़ दी हो, और घटनाएँ उन निर्धारित राशि की तरह हैं जो चेक को प्राप्त करनेवाला चेक में भर देता है। घटनाएँ निश्चित मूल्य रखनेवाली पूर्णतः निर्धारित चीजें होती हैं। “कुछ ऐसा या वैसा हुआ” जैसी कोई घटनाएँ नहीं हो सकती, क्योंकि कुछ-ऐसा-या-वैसा कभी भी नहीं होता। होती कोई पूरी तरह निश्चित बात ही है, जिसका हम अज्ञान या जिज्ञासा न होने के कारण अनिश्चित रूप में कुछ-ऐसा-या-वैसा कहकर निर्देश करते हैं। 1947 में हुई घटनाओं की एक विशेषता यह रही कि उनमें से एक से अधिक अंग्रेजों के स्विट्जरलैंड जाने की थी; लेकिन यह स्वयं उनमें से एक घटना नहीं थी, बल्कि उनके बारे में एक तथ्य था।

द्वितीयतः, जिस तरह एकव्यापी विधायक प्रतिवृत्तियों के बारे में यह कहा जाता है कि घटनाएँ उनकी सहायी होती हैं, ठीक उसी तरह सर्वव्यापी प्रतिवृत्तियों के बारे में यह कहना बिस्कुल भी यौक्तिक नहीं हो सकता कि उनकी सहायी घटनाएँ होती हैं। हम कह सकते हैं कि सर्वव्यापी प्रतिवृत्ति प्रासंगिक अर्थ में घटनाओं से अश्व्यापी प्रतिवृत्तियों की अपेक्षा और भी अधिक दूर होती है, क्योंकि वह, एकव्यापी प्रतिवृत्ति की तरह किसी बात के घटने या अस्तित्व को विभिन्न करके बताना तो दूर रहा, उसके घटने या अस्तित्व का उल्लेख तक नहीं करती। सर्वव्यापी प्रतिवृत्ति करती केवल यह है कि विशेषताओं में एक मवध जोड़ देती है, लेकिन यह नहीं बताती कि उन विशेषताओं से युक्त कोई चीज अस्तित्व भी रखती है¹; और विशेषताओं के सबध का स्वरूप सर्वव्यापी प्रतिवृत्ति के प्रकार के साथ बदलता है (साध्यिक संबंध, जाकारिक आपादन इत्यादि)। उदाहरणः “पानी 32 अण फारेनहाइट पर जम जाता है”, “अंग्रेज कपटी होता है”, “ $2+4=6$ ”। पहले उदाहरण का सवादी यदि किसी को कहा जा सकता है तो वह उस तापमान पर पानी के जमने की कोई घटना नहीं है, अथवा ऐसी घटनाओं का कोई कितना ही

1. सर्वव्यापी के आकार के कुछ वाक्य अवश्य ही अस्तित्वपरक प्रतिवृत्तियों को व्यक्त करते हैं, जैसे “सभी बड़े महा स्कूतो हैं”, “स्टोर में कोई चीज छः पेन्स से अधिक कीमत की नहीं है”। चूंकि इन वाक्यों का व्यापक प्रयोग होता है, इसलिए यदि बड़े रों ही नहीं या स्टोर में कुछ भी न हो तो ये वाक्य गलत माने जाएंगे।

बड़ा समूह भी नहीं है, बल्कि उस तापमान तक लाए जानेवाले पानी के द्रव बने रहने का न होना है, और, जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, न होना स्वयं एक घटना नहीं है बल्कि घटनाओं के बारे में एक तथ्य है।

उस तापमान पर पानी के जमने के एक विशेष उदाहरण से संबंधित प्रतिज्ञप्ति यह होगी। “पानी के इस कटोरे का तापमान घटाकर 32 अंश फारेनहाइट तक लाया गया और उस तापमान पर वह जम गया।” इस घटना की पुनरावृत्ति, अर्थात् संबंधित बातों में इसकी तरह की अन्य घटनाओं का होना, एनी प्रतिज्ञप्तियों की हमारी सख्या में वृद्धि मात्र करेगी। परन्तु “पानी 32 अंश फारेनहाइट पर जम जाता है”, यह प्रतिज्ञप्ति ऐसी प्रतिज्ञप्तियों का मक्षिप्त रूप मान नहीं है, बल्कि उससे भी अधिक कुछ बताती है, जो यह है कि ऐसे कोई मामले नहीं हैं (अर्थात् हुए, हो और होंगे) जिनमें पानी 32 अंश फारेनहाइट पर न जमता हो; और इस प्रतिज्ञप्ति की सवादी में कोई घटना है और न घटनाओं की कोई श्रृंखला। यदि कोई उसका सवादी है तो वह पानी की रचना के बारे में एक भौतिक तथ्य है, और तदनुसार यदि कोई पानी है और यदि उस पानी को अमुक परिस्थितियों में रखा जाता है तो वह अमुक तरीके से व्यवहार करेगा।

मसौप में, मवाद के समर्थक एकव्यापी विधायक प्रतिज्ञप्तियों को, यदि वे सत्य हैं तो, घटनाओं की सवादी कहें या न कहें, अन्य प्रतिज्ञप्तियों से सवाद बताने के लिए उन्हें घटनाओं के बजाय तथ्यों की जरूरत होगी। अतः प्रतिपादन में सरलता लाने के लिए मैं कहूंगा कि यह सिद्धांत सत्यता को प्रतिज्ञप्तियों और तथ्यों के बीच होनेवाला संवाद-संबंध बताता है; और इन पदों का अर्थ बड़ा है जो मैंने समझाया है।

5 संवाद का संबंध

अगला प्रश्न जिस पर अब स्वभावतः विचार करना होगा, यह है कि स्वयं संवाद का स्वरूप क्या है। जैसा कि हम देख चुके हैं, संबंध को ‘सवाद’ नाम देने मात्र से हमें इतनी पर्याप्त जानकारी नहीं मिलती कि हम मवाद-सिद्धांत और सत्यता-सिद्धांत के विरोध को समझ सकें। इस प्रसंग में जो विभिन्न विवरण प्रस्तुत किए गए हैं उनमें से पांच ऐसी की मैं मक्षिप्त चर्चा करूंगा जो सबसे ज़ाम हैं, और वे ये हैं :

(i) सवाद अनुकृति का मूल से संबंध है।

(ii) मवाद एक पद के तत्वों का दूसरे पद के तत्वों से एक-संबंध है।

(iii) सवाद दो ऐसे पदों का संबंध है जिनकी संरचना समान होती है ।

(iv) सवाद (ii) और (iii) का समुच्चय रूप है ।

(v) सवाद-संबंध विलक्षण और अविवक्षित है ।

पहला यानी अनुकृति-भक्त प्रतिज्ञप्ति को उसे जो सत्य बनाता है, प्रतिबिंबित करनेवाला दर्पण-जैसा बना देता है, और स्पष्टतः सबसे सरल और स्वच्छ विवरण है : यह कह पाना स्पष्टतः सतोपजनक लगेगा कि प्रतिज्ञप्ति वास्तविकता का मानसिक प्रतिबिंब होती है और तब सत्य होती है जब वह ठीक उसकी तरह होती है जिसे वह प्रतिबिंबित करती है तथा तब असत्य होती है जब वह किसी बात में उसमें भिन्न होती है । ऐसी दशा में एक सत्य प्रतिज्ञप्ति मेरी उस परछाई की तरह होगी जिसे मैं एक चिह्ने, समस्त दर्पण में देखता हूँ, ¹ और एक असत्य प्रतिज्ञप्ति उस परछाई की तरह होगी जिसे मैं एक दोषपूर्ण या आकृति को बिनाउनेवाले दर्पण में देखता हूँ ।

इस विवरण के विरुद्ध आलोचक प्रायः दो आपत्तियाँ उठाते हैं, पहली यह कि प्रतिज्ञप्तियाँ सामान्यतः उन चीजों से थोड़ा भी सादृश्य नहीं रखतीं जिनके बारे में वे होती हैं, और दूसरी यह कि विशेषतः प्रतिज्ञप्तियों में यथार्थता की नावाएँ हुवा करती हैं जबकि जिन चीजों के बारे में वे होती हैं उनमें ऐसा नहीं होता । पहली के उदाहरण के बतौर, "मेरा कुत्ता भूरा और सुस्त है", यह प्रतिज्ञप्ति तब सत्य है जब मेरा कुत्ता भूरा और सुस्त हो, परंतु यह प्रतिज्ञप्ति तब भी मेरे भूरे सुस्त कुत्ते की तरह नहीं है । यह कहना मायने रखता है कि मेरा कुत्ता भूरा है या सुस्त है या उन धुरा की जरूरत है, परंतु यह कहना कोई मायने नहीं रखता कि प्रतिज्ञप्ति ऐसी है । वर्षागत प्रतिबिंब तक के मामले में केवल कुछ ही बातें ऐसी होती हैं जिनमें प्रतिबिंब मूल से सादृश्य रख सकता है, और मेरे कुत्ते के वर्षागत प्रतिबिंब के बारे में यह कहना कोई मायने नहीं रखेगा कि उसे वृद्ध की जरूरत है । परंतु प्रतिज्ञप्ति के मामले में क्या कोई भी बात ऐसी हो सकती है जिसमें प्रतिज्ञप्ति मूल से सादृश्य रहे ?

अब, यह आपत्ति दूसरे पद को एक वस्तु या बटना माननेवाले सवाद-सिद्धांत के खिलाफ तो उचित होगी, परंतु उसे एक तथ्य माननेवाले सिद्धांत के खिलाफ उतनी प्रभावकारी नहीं होगी, क्योंकि मेरे भूरे कुत्ते के सुस्त होने का तथ्य भी मेरे

1. वहाँ यह बात महत्वहीन है कि दर्पण बाह्ये हिस्से को बाईं ओर और बायं हिस्से को दाहिने ओर दिखाता है ।

मुक्त भूरे कुत्ते के उठना ही असदृश्य है जितनी यह प्रतिज्ञप्ति । निस्मिन्नेह हम 'अनु-
कृति' शब्द का प्रयोग बहुत ही अटपटे अर्थ में कर रहे हैं, क्योंकि एक चीज को तब
तक अन्य चीज की अनुकृति सामान्यतः नहीं कहा जाता जब तक दोनों दृश्य न हों,
और यद्यपि मेरा कुत्ता दृश्य है, तथापि न तो उसके मुक्त और भूरे होने का दृश्य
दृश्य है और न ऐसा बतानेवाणी प्रतिज्ञप्ति दृश्य है ।

इसके बावजूद, यदि 'अनुकृति' शब्द का प्रयोग 'सादृश्य रखने' के पर्याय के
रूप में किया जा रहा है तो प्रतिज्ञप्ति और तथ्य का असदृश्य होना उन्हें एक-दूसरे के
सदृश होने से नहीं रोक सकता, क्योंकि न केवल दो सचेष्ट चीजें, जैसे दो मर्दों, दो
ध्वनियाँ, या दो स्वाद, परस्पर सादृश्य रख सकती हैं बल्कि दो अनवेष्ट चीजें भी,
जैसे दो तर्क, या दो धार्मिक सिद्धांत । मुझे मालूम नहीं है कि यह उत्तर सवाद के
समर्थक को कहा पहुँचाएगा, क्योंकि जब तक यह यह न माने कि सादृश्य का संबंध
भाषाभूत होता है तब तक उसे उस बात या उन बातों को बताना जरूरी
होगा जिनमें प्रतिज्ञप्ति और तथ्य परस्पर सदृश है, और ऐसा करना उसे
बर्झित लगेगा, जब तक वह (ii), (iii) या (iv) में दिए विवरण की सहायता
न ले, और सहायता लेने पर तथाकथित अनुकृतिपरक विवरण को वह त्याग
चुका होगा ।

लेकिन सवाद का अनुकृति-सिद्धांत मुझे स्वीकार्य नहीं है । जैसा कि हम
बारी देख चुके हैं, इसके विरुद्ध जो आपत्तियाँ उठाई गई हैं उनसे बचने के लिए उसे
इस संबंध के बारे में जागे जिन अन्य मतों पर विचार करना है उनमें से किसी एक
के साथ धपना अनिवार्य करना पड़ेगा । और इससे भी अधिक गंभीर बात यह है कि
(वाद में इसकी विमर्श चर्चा की जाएगी) एक सत्य प्रतिज्ञप्ति और उसके सबादी दृश्य
का एक-दूसरे से सादृश्य कैसे होगा, यह समझने में मैं असमर्थ हूँ, क्योंकि मेरी समझ
में यह विस्तृत भी नहीं आता कि उनमें भिन्नता क्या होगी । दो चीजों में प्रकारा-
त्मक सादृश्य होने के लिए उनमें संख्यात्मक भेद होना चाहिए, अर्थात् उन्हें दो
चीजें होना चाहिए; और मुझे यह समझ में नहीं आता कि हम तथ्यों और
सत्य प्रतिज्ञप्तियों दोनों की आवश्यकता है । पर इस बात की चर्चा बाद में
की जाएगी ।

ऊपर उल्लिखित दूसरे मंत्र के अनुसार सवाद का संबंध यह है जिसे प्रतिज्ञ-
प्ति और तथ्य का एकैक-संबंध कहते हैं । एकैक-संबंध या मतलब यह है कि एक
के एक तत्व के अनुरूप दूसरे में एक तत्व है । इसे स्कूल के व्याख्यापक का उदाहरण
देकर सत्यापित किया जा सकता है जो अपनी कक्षा की हान्जिरी से वे समय "उपस्थित" रहने-

वाले प्रत्येक छात्र के नाम के आगे रजिस्टर में टिक का निशान बना देना है और जिस का ऐसा उत्तर नहीं मिला उसके नाम के आगे फास का निशान बना देना है। यह मानते हुए कि उसकी भाभावली पूरी है और कोई भी उपस्थित छात्र "उपस्थित" होने बिना नहीं रहा और न उसने किसी अनुपस्थित छात्र के लिए "उपस्थित" कहा, टिक और फास का कात्तम कक्षा की वर्तमान स्थिति के बिल्कुल अनुरूप होगा, जिसमें प्रत्येक टिक एक उपस्थित छात्र का और प्रत्येक फास एक अनुपस्थित छात्र का सूचक होगा।

परंतु सत्यता में प्रतिज्ञप्ति के तत्वों और तथ्य के तत्वों के बीच एक-संबंध हो या न हो, ऐसा नहीं हो सकता कि उसमें मात्र इतना ही हो, अर्थात् यद्यपि वास्तविक एक-संबंध होना एक प्रतिज्ञप्ति के सत्य होने की एक अनिवार्य शर्त हो तथापि यह उसकी पर्याप्त शर्त नहीं होगी। शर्तों के बीच रहनेवाले उन अलग-अलग सबाद-सर्पथों के स्वरूप को खोलकर समझाने की कठिनाई में बिल्कुल अलग जिनके सयोग में माकल्मों के बीच सबाद होता है, दो विशेष कठिनाइयां भी हैं।

(अ) पहले जिन प्रतीकों का प्रयोग किया गया था उनका यहाँ भी प्रयोग किया जाता है। तबनुसार अ और ब दो पद हैं, और स उनका संबध है। हम मानेंगे कि प्रतिज्ञप्ति अ स ब और तथ्य अ स ब के मध्य एक-संबध है; परंतु यह हम नहीं मानेंगे कि (कुछ विशेष प्रकार के संबधों की बात को छोड़कर) प्रतिज्ञप्ति अ स ब तथ्य ब स अ की वजह से सत्य है, और कुछ संबधों को लेकर हमको कहना होगा कि प्रतिज्ञप्ति अ स ब तथ्य ब स अ की वजह से निश्चित रूप से असत्य है। फिर भी, प्रतिज्ञप्ति के प्रत्येक तत्व का संवादी तथ्य में एक तत्व है, और तथ्य में ऐसा कोई भी तत्व छेप नहीं सकता जिसका संवादी कोई तत्व प्रतिज्ञप्ति में न हो।

उदाहरण के लिए, "विलियम मेरी को प्यार करता है," इस प्रतिज्ञप्ति को तुलना इस तथ्य से कीजिए कि विलियम मेरी को प्यार करता है; और फिर "जैक जिल से बड़ा है," इस प्रतिज्ञप्ति को इस तथ्य से भी तुलना कीजिए कि जिल जैक से बड़ा है। प्रत्येक मामले में प्रतिज्ञप्ति के प्रत्येक तत्व का संवादी तथ्य में एक तत्व है, और तथ्य के प्रत्येक तत्व का संवादी प्रतिज्ञप्ति में एक तत्व है। फिर भी, पहले जोड़े के मामले में यदि प्रतिज्ञप्ति, "विलियम मेरी को प्यार करता है," वाकई सत्य है तो वह तथ्य इस तथ्य की वजह से नहीं है कि मेरी विलियम को प्यार करती है, बल्कि इस तथ्य की वजह से है कि विलियम मेरी को प्यार करता है, जो कि पहले तथ्य से बिल्कुल भिन्न है। और दूसरे जोड़े के मामले में न केवल यह बात है कि

प्रतिज्ञा, "जैक जिल से बड़ा है," इस तथ्य की वजह से सत्य नहीं है कि जिल जैक से बड़ी है, बल्कि यह भी है कि वह इस तथ्य की वजह से निश्चित रूप में असत्य है।

(व) फिर, हमारे पास एक प्रतिज्ञा (प्रतीको के रूप में, यह सब हो सकती है और तथ्य असत्य हो सकता है, जैसे "सब पिता अपने पुत्रों के प्रति कोई अभिवृत्ति रखते हैं", यह प्रतिज्ञा और तथ्य यह कि मि० ब्राउन अपने पुत्र से निराश है। यहाँ एकैक-संबंध इस तरह है कि प्रतिज्ञा और तथ्य के प्रत्येक तथ्य का सबादी एक तथ्य और प्रतिज्ञा में है। और इसी प्रकार एक अन्य एकैक-संबंध भी होगा, यदि दूसरा तथ्य सत्य हो, और हो भी सकता है, जैसे यह कि मि० थाम्पसन अपने पुत्र पर गर्व करने थे। परन्तु हम यह कहने के लिए तैयार नहीं होवे कि "सब पिता अपने पुत्रों के प्रति कोई अभिवृत्ति रखते हैं," यह प्रतिज्ञा मि० ब्राउन के अपने पुत्र से निराश होने या मि० थाम्पसन के अपने पुत्र पर गर्व करने की वजह से सत्य है। एक बार फिर यह मिथ हो गया है कि यद्यपि किसी प्रतिज्ञा के सत्य होने के लिए एक एकैक-संबंध आवश्यक हो सकता है, तथापि स्पष्टतः उनकी सत्यता के लिए यह पर्याप्त नहीं है।

मत (iii) के अनुसार सबाद प्रतिज्ञा और तथ्य के मध्य सरचना की एकता है। इसके सामने भी इसी तरह की कठिनाईयाँ हैं और यह पिछले मतों में भी कम पुष्टियुक्त लगता है। सरचना की एकता में मनस्व यह है कि प्रतिज्ञा का आकारिक ढाँचा वही है जो तथ्य का है। परन्तु "एडिन्गटन विन्चेस्टर की अपेक्षा समुद्र के अधिक निकट है," इस प्रतिज्ञा का ढाँचा ठीक वही है जो निम्नलिखित तथ्यों में किसी भी एक का है साउथेम्पटन न्यूबरी की अपेक्षा समुद्र के अधिक निकट है, गडिनबर्ग पेरिस की अपेक्षा उत्तरी ध्रुव के अधिक निकट है, प्रबान मनी बर्मिंघम के पादरी की अपेक्षा संसद्-मदनों के अधिक निकट रहते हैं। यह प्रतिज्ञा और ये तथ्य सब एकही ढाँचा प्रदर्शित करते हैं, परन्तु इस जगह में प्रतिज्ञा के उनमें से प्रत्येक से सबादित होने के बावजूद वह उनमें से किसी की वजह से सत्य नहीं है, और वास्तव में वह असत्य है।

मत (iv) भी जिसमें (ii) और (iii) समुक्त हैं, कोई अच्छा नहीं निकलता, क्योंकि मत (ii) की कठिनाई (अ) में बच जाने के बावजूद भी वह कठिनाई (व) से और मत (iii) के विरुद्ध ऊपर बताई हुई आपत्ति से नहीं बच पाता। फिर, दाएँ से मिले जानेवाले नैतिकों की एक लाइन में "न० 9 न० 11 में एक छोड़कर धगला है," यह प्रतिज्ञा आवश्यक अर्थ में इस तथ्य की सबादी है कि न० 3

नं० 5 से एक छोड़कर अगला है, परंतु वह सत्य विल्कुल भी इस तथ्य की वजह से नहीं है। वह वास्तव में उस दशा में असत्य होगी यदि नं० 11 कोई हो तो नहीं बल्कि यदि नं० 11 तो हो पर नं० 10 न हो (अर्थात् यदि वास्तव एक विध्वंसो वास्तव हो और नं० 10 एक खासी फाइन हो), क्योंकि तब नं० 9 नं० 11 से अगला होगा।

मवाह-मवध के ऊपर दिए हुए सारे विवरणों की अपर्याप्तता को निवृत्त करने के लिए अह और धम करने की आवश्यकता नहीं है। अब हमारे पास जत में विकल्प (v) बच रहा है जिसके अनुसार मवाह एक ऐसा वितक्षण और अविवक्षित्य सबध है कि उसे अन्य विवरणों के द्वारा बताए हुए किसी भी तरीके से खोलकर बताने की कोशिश करना व्यर्थ है।

अब, यही बात हम मत के अपनाए जाने योग्य होने में बाधक बन जाती है। यह तो ठीक है कि कुछ गुण और नवध अवश्य ही वितक्षण और अविवक्षित्य होते हैं, पर जो गुण और सबध अधिक अटल है उनके लिए मूल पटक जुटाने के लिए किसी भी विशेष गुण या सबध को लेकर उसमें वितक्षण और अविवक्षित्य होने के बारे में ऐकमत्य प्राप्त करना अत्यधिक कठिन है। हम उसे तब विवक्षित्य सिद्ध कर सकते हैं जब हम उनका एक ऐसा विवक्षित्य प्रस्तुत कर सकें जो उन सब मामलों में ठीक बैठे जिनमें वह स्वयं ठीक बैठता हो, और जो जिन मामलों में ठीक बैठता है उनमें वह भी ठीक बैठता हो। परंतु यदि कोई प्रस्तुत किया हुआ विवक्षित्य जत शर्तों को पूरा करने में अक्षम रहता है, तो हमारे पास ये विकल्प बच रहें हैं (अ), कोई सही विवक्षित्य है जिस पर पहुंचने में हम अभी सफल नहीं हो पाए हैं, अथवा (ब) वह अभिविध और अविवक्षित्य है।

कोई ज्ञायक यह आशा करेगा कि प्रधानीय गुण या संबन्ध को जानने और यह देखने मात्र में कि वह अविवक्षित्य है, वह पहचान मकेना कि बात यह है जो (ब) में कही गई है, और इसके बावजूद यह भाव्य करेगा कि यह देखना किन्ना कठिन है या अविवक्षित्यता को ठीक-ठीक पहचानना किन्ना मुश्किल है। और हम मत के समर्थक कि वस्तु सबध अविवक्षित्य है, वास्तव में व्यवसाय सर्व्व इसका समर्थन इस-लिए करते हैं कि उनका विवक्षित्य करने के पिछले प्रयत्न असफल हो चुके होते हैं। अतः उनके बारे में यह आशंका होती है कि अपने मित्रों को स्वीकार-योग्य बनाने की अपनी पिछली अक्षमताओं में नायक वे एक रहस्वमय सूत्र की कारण ले रहे हैं। यह बात नहीं है कि सबध स्पष्ट रूप में अविवक्षित्य हो, बल्कि यह मान लिया जाता है कि उसे प्रकट अविवक्षित्य होना चाहिए। परंतु "प्रकटः अविवक्षित्य होना चाहिए" का अन्वय मततब यह निकलता है कि यदि इस मित्रों को बचना है तो

सत्यता सवाद के रूप में

सबध को अविश्लेष्य होना चाहिए। लेकिन विवाद मुख्यतः ठीक इसी बात पर है कि क्या इस सिद्धांत को बचाना है। मैं यह कहने के लिए तैयार नहीं हूँ कि सवाद एक अनिश्चित और अविश्लेष्य सबध नहीं हो सकता, परंतु यह मान्य करने का तरीका कि वह ऐसा है, मुझे बुद्धि को अज्ञात करनेवाला लगता है। मेरा विचार यह बनता है कि यह एक कपटपूर्ण समाधान-जैसा कुछ है। परंतु मेरी ममता में नहीं आ रहा है कि इसके सिनाफ आगे क्या दलील दु।

6 इस आपत्ति पर विचार कि कोई निर्णय सत्यापनीय नहीं होगा।

सवाद-सिद्धांत के विरुद्ध सामान्यतः जो बाकी आपत्तियाँ की जाती हैं वे जैसा कि अब तक रहा है, इस सबध के पक्षों के स्वरूप या स्वयं सबध के हो स्वरूप के बारे में पूछे जानेवाले प्रश्नों का रूप नहीं लेती, बल्कि इस जिज्ञासा का रूप लेती हैं कि यदि सवाद-सिद्धांत सत्य हो तो परिणाम क्या होगा। यह दलील दी जाती है कि यदि वह सत्य हो तो हम कदापि किसी निर्णय का सत्यापन नहीं कर सकेंगे, क्योंकि सत्यापन के लिए अपेक्षित अनुभव स्वयं ही निर्णयों के रूप में होता है। अर्थात् (i) हम अवश्य हो कुछ निर्णयों का अनुवर्ती अनुभव से सत्यापन करते हैं, (ii) अनुभव स्वयं निर्णयों के रूप में होता है, (iii) अतः सवाद-सिद्धांत के द्वारा आवश्यक बताए गए प्रकार के तथ्यों तक हम कदापि नहीं पहुँच सकते, (iv) अतः यदि सवाद-सिद्धांत सत्य है तो निर्णयों का सत्यापन, जिसे कि हम भलीभाँति जानते हैं कि हम वास्तव में करते हैं, हम कर नहीं सकते, (v) अतः सवाद-सिद्धांत गलत है। अब, यह दलील एक या अधिक, परस्पर कुछ भिन्न, रूप ले सकती है, जो पृ० 143 पर भिन्न बताए गए दो प्रश्नों को एक-दूसरे से अलग रखने की बात को याद न रखनेवाले पाठक को आसानी से चक्कर में डाल सकते हैं। इस प्रसंग में वे प्रश्न इस प्रकार बन जाते हैं:

(i) क्या सवाद सत्यता का स्वरूप है ?

(ii) क्या सवाद सत्यता की एक (या एकभान) कसौटी है ?

इस आपत्ति का मतलब यह निकलता है कि हम तथ्यों के साथ सवाद होने का प्रतिज्ञप्ति की सत्यता की कसौटी के रूप में उपयोग नहीं कर सकते, क्योंकि हम कभी प्रतिज्ञप्तियों ने छूटकारा पाकर इस तरह धुँधले तथ्यों में नहीं पहुँच सकते कि प्रतिज्ञप्ति और तथ्यों की आवश्यक तुलना कर सकें। परंतु यदि हम आपत्ति की इस आधारिका को स्वीकार कर भी लें कि तथ्यों का व्यापकित प्रमाण नई स्वयं

प्रतिज्ञप्ति के रूप में होता है, तो भी इससे अधिक से अधिक यही सिद्ध होगा कि सबाद की सत्यता की कसौटी नहीं बनाया जा सकेगा : यह इतने सिद्ध नहीं होगा कि सत्यता सबाद नहीं है। ऐसा लगता है कि सबाद-सिद्धांत के कुछ आलोचकों ने इस बात को अन्त में अधिक साफ रूप में समझा है।¹

निस्संदेह, यदि इस आपत्ति को स्वीकार कर लिया जाए, तो यह माकूम पड़ेगा कि सबाद-सिद्धांत के दावे घटकर बहुत ही कम और महत्वहीन रह जाएंगे ; और हममें भी कोई संदेह नहीं है कि सबाद-सिद्धांत के अधिकतर समर्थकों के अनुसार सबाद में केवल सत्यता का स्वरूप है बल्कि उसकी कम से कम एक कसौटी भी है। इसके बावजूद इस तथ्य (यदि यह तथ्य हो तो) से कि सबाद सत्यता की कोई सुनिश्चित कसौटी प्रदान नहीं करता, इस बात का निकलना सिद्ध नहीं होता कि सबाद सत्यता का स्वरूप नहीं है। एक कसौटी के रूप में भी सबाद की जूटि यह नहीं होगी कि उसका उपयोग यदि किया भी जा सके तो भी यह काम नहीं देगा, बल्कि यह है कि वह है ही ऐसा कि हम उसका उपयोग नहीं कर सकते।

7 आपत्ति की आधारिका : अनुभव सदैव प्रतिज्ञप्तिमय होता है।

अब हम आपत्ति की आधारिका पर, यानी इस बात पर कि अनुभव सदैव प्रतिज्ञप्तिमय होता है, विचार करते हैं, और एक विशेष दृष्टांत को लेते हैं। मान लीजिए कि आपने अपनी किताब यतल स्थान पर रख दी है और मैं आपको बताता हूँ कि वह बगल के कमरे में मेज पर पड़ी है, आप उस कमरे में जाते हैं, किताब को मेरी बताई जगह पर पाते हैं, और मानते हैं कि मेरी बात सही है ; अपने व्यवहार से आपने मेरे निगंय को सत्यापित कर दिया है। ये मुझमें के दस्तावेजों के मानिंद हैं जिनको लेकर सत्यता का कोई भी सिद्धांत बिबाद उठाना नहीं जाएगा, हालांकि इनका और स्पष्टीकरण वह चाह सकता है। सबाद-सिद्धांत के अनुसार (उसके सीधे रूप में) मैंने एक ऐसी प्रतिज्ञप्ति का बयान किया है जिस आपने एक सबादी तथ्य का प्रमाण करके सत्यापित कर दिया है। (यह बात महत्वहीन है कि

1. जैसे प्रो० ब्लैन्फर्ड, बौद्ध उद्धृत पुस्तक का जल० II, पृ० 228 इत्यादि पर, इसे "सत्यता की कसौटिया" नामक अध्याय में शामिल करते हैं। इसके विपरीत प्रो० जोआकिम, बौद्ध उद्धृत पुस्तक के पृ० 19-24 पर, दोनों धर्मों को बुरी तरह परस्पर उलझा देते हैं।

ठोक बैठ जाता है', इस तरह का स्पष्ट वाक्य समाविष्ट हो, वल्कि दत्त को व्यक्ति के अनुभव की योजना के अन्तर् व्यवस्थित करनेवाला ज्ञेयतन्त्र निर्णय होता है।

कोई कान्त की तरह यह भी कह सकता है कि अतीत अनुभव से लिए हुए "मेज" और "किताब" जैसे विविध मानसिक सप्रत्ययों के जस्तावा "द्रव्य" (वस्तुत्व के अर्थ में) और "कारण" जैसे अविक्रि जाधारभूत सप्रत्ययों के उपयोग की भी जरूरत होती है, जो अनुभव से व्युत्पन्न सप्रत्यय नहीं होते वल्कि किसी अज्ञात रूप में अनुभव में निहित रहते हैं और जैसा हम होता है वैसे किसी भी अनुभव की सम्भावना के लिए अनिवार्य शर्तों के रूप में होते हैं। अर्थात् अपने प्रत्यक्षों में मैं निम्नवद्द वस्तुओं को वस्तुओं के रूप में देखता हूँ (दृष्टि को उदाहरण के बतौर लिया जा रहा है), मैं किताब को एक वस्तु रूप में, मेज को एक अन्य वस्तु के रूप में, और इन दोनों को किताब के बगल में पड़ी राखदानी से या मेज के नीचे बिछी हुई दरी में भिन्न रूप में देखता हूँ। अब, यद्यपि शायद मैंने अनुभव में किताबों को राखदानियों से और मेजों को दरियों में जगमग पहचानना सीख लिया होगा, तथापि ऐसा मैं तब तक बिल्कुल भी नहीं कर सकता था जब तक वस्तुत्व का सप्रत्यय मुझे स्वप्न रूप में प्राप्त न रहा हो। मैं तब तक स्वयं से यह सवाल नहीं पूछ सकता कि "यह वस्तु कहाँ समाप्त होती है और वह वस्तु कहाँ शुरू होती है?", जब तक वस्तुओं के रूप में सोचना में पहले में ही न जानूँ और यह जानकारी कि कोई एक वस्तु है मुझे अपनी ज्ञानेन्द्रियों से नहीं मिलती।

अब चाहे कोई ऊपर कही इस बात में महमत हो या न हो कि प्रत्यक्षों को अनुभव में व्युत्पन्न कुछ जाधारभूत सप्रत्ययों की जरूरत होती है, मेरी समझ में कोई भी इस बात पर विवाद खड़ा करना न चाहेगा कि वास्तव जगत् का हमारा प्रत्यक्ष हमारे पिछले अनुभव से लिए हुए उत्तरों से बनता है, अपना कोई भी यह न मानना चाहेगा कि जो कुछ मैं इस समय देखता हूँ वह जो पहले अनुभव हो चुका है उसके ढांचे में बैठे बिना समझ में आ सकता है। इसका एक परिणाम यह होगा कि कोई भी प्रत्यक्ष सर्वज्ञात्मीय नहीं माना जाएगा : यदि प्रत्यक्ष में भेदव चेतन या अवचेतन रूप से स्मृति का उपयोग, अतीत की फाइल-गड्ढति में वर्तमान का वर्गीकरण, गामिन रहता है, तो किसी भी निदिष्ट प्रत्यक्ष को लेकर यह तार्किक गारंटी नहीं दी जा सकती कि प्रत्यक्षकर्ता भ्रमणी नहीं कर रहा है या गलत वर्गीकरण नहीं कर रहा है। आखिर हम टीक द्रव्य प्रकार की गवष्टिमा करते तो हैं ही, जैसा किसी चीज को जो वास्तव में खप्पर है घोड़ा मानने की या जो वास्तव में क्लेरिफिक है उसे बोबो मानने की।

अनेक इन्द्रियानुभववादी दार्शनिकों को उनकी सुरक्षा को इस प्रकार धक्का लगने में इतना अधिक भय हो गया है कि यद्यपि भौतिक जगत् को उन्हें अनिश्चय में झूझता छोड़ देना पड़ा है तथापि सुवेय जगत् में वे चिपके रहे और उन्होंने यह आग्रह किया कि जब तक हम अपने इन्द्रिय-दत्तों की सूचना देने तक स्वयं को सीमित रखते हैं तब तक हम गलती नहीं करेंगे। ये यह मानने में गलती कर सकते हैं कि जो मैं देख रहा हूँ वह ऐसी है, परन्तु यह मानने में गलती नहीं कर सकता कि जिसका मुझे सुवेदन हो रहा है वह एक भूरा-सा गोल-सा धब्बा है। जिस अद्वयवर्तिन रूप में दिए हुए के बाहर फैला हुआ माना जाना है उसे छोड़ देने से वे समझते हैं कि अपने इन्द्रिय-दत्तों की असदिग्धता को वे बचा लेंगे, क्योंकि ये ही अद्वयवर्तिन रूप में दिए हुए हैं। यह मत कि मैं अपने इन्द्रिय-दत्तों के स्वरूप के बारे में गलतियाँ (बापाई गलतियों को छोड़कर) नहीं कर सकता, काफी लंबे अरसे में प्रचलित रहा है, और इसकी आकर्षकता स्पष्ट ही है। परन्तु इसकी वैधता बहुत ही सदिग्ध लगती है।

क्या किसी चीज के "भूरा-सा गोल-सा धब्बा" जैसे सुवेदन में सप्रत्यय या वर्णोक्ति या स्मृति उससे कम शामिल रहते हैं जितना ये किसी चीज का एक ऐसी के रूप में देखने में शामिल रहते हैं? यह सही है कि यहाँ शामिल सप्रत्यय ऐसी अधिकतर सप्रत्ययों में कहीं अधिक प्रारम्भिक या कम जटिल है जो भौतिक वस्तुओं के प्रत्यक्ष में शामिल रहते हैं। परन्तु भौतिक वस्तुओं के प्रत्यक्ष के मामले में यद्यपि सप्रत्ययों को जटिलता गलती की जाँच में बढ़ानी अवश्य है, तथापि गलती हमें तो सप्रत्ययों के द्वारा अर्थ-निर्माण और वर्गीकरण से हो है। अब यह मानने का कोई हेतु नहीं है कि सत्तियों की दृष्टि से सुवेदन, जिसमें सप्रत्यय, भले ही वे बहुत ही आदिम प्रकार के हों, शामिल अवश्य रहते हैं, एक विलक्षण रूप में विशेषाधिकारपूर्ण स्थिति में होता है। और क्या हममें में सभी को इस बारे में अनिश्चय का अनुभव नहीं हुआ है कि एक विशेष रंग या गंध या स्वाद या ध्वनि किस प्रकार की है? बात इतनी मात्र नहीं है कि गंध कहीं से आ रही है, या ध्वनि प्रकार की गंध का आम भाषा में क्या नाम है, इस बारे में हमें निश्चय न हो (इतनी ही के बारे में एकसाथ हमें अनिश्चय हो सकता है), बल्कि स्वयं गंध के स्वरूप के बारे में—वह ठीक किस किस की है, इस बारे में—हमें अनिश्चय होता है। और यदि हमें अनिश्चय हो सकता है तो सत्तियाँ भी हमें अवश्य करते होंगे।

3. सवाद-सिद्धांत के साथ इसकी संबद्धता

अब यह सब सवाद-सिद्धांत पर क्या असर डालता है ? यह याद रखने की बात है कि यह सवाद को सत्यता को एक कसौटी मानने के विरुद्ध, अर्थात् इस मन के विरुद्ध कि हम एक प्रतिज्ञप्ति का उसके सवाबी तथ्य का प्रेक्षण करके सत्यापन कर सकते हैं और दोनों की तुलना करके उनके बीच सवाद-संबंध का पता लगा सकते हैं, एक आपत्ति के रूप में कहा गया है। हमने माना यह है कि प्रत्यक्ष, अव्यक्त रूप में ही महो, पर होता प्रतिज्ञप्तिमय ही है; और उक्त आपत्ति इस बात का आप्रह्न करके कि प्रेक्षण के द्वारा जातिर हम एक प्रतिज्ञप्ति और एक तथ्य के मध्य एक संबंध को नहीं दू ठते वस्तु एक प्रतिज्ञप्ति और अन्य प्रतिज्ञप्तिओं के तब—यानी उन प्रतिज्ञप्तिओं के जिनके छात्रों के अवर प्रेक्षण का हमारा वर्तमान अनुभव स्थान रखता है—के बीच एक संबंध को दू ठते हैं, इस बात को मस्तिष्क में ठूँसकर मानों सवाद-सिद्धांत के तात्पर्य में एक खोल ठोक बेसी है। संक्षेप में, सत्यापन कदापि एक प्रतिज्ञप्ति की एक तथ्य से तुलना करने से अथवा उनके बीच एक संबंध खोज लेने में नहीं होता। अतः हमें उसे एक प्रतिज्ञप्ति और प्रतिज्ञप्तिओं के एक तब के बीच एक संबंध को खोज लेने से ही होना चाहिए, और वह संबंध, जैसा कि हम थोड़ी देर में देखेंगे, सन्नतता का संबंध है।

9. आपत्ति वैध नहीं है।

यह आपत्ति प्रायः इस मत के लिए घातक मानी जाती है कि सवाद को सत्यता की एक कसौटी के बतौर इस्तेमाल किया जा सकता है, परंतु मुझे इसका महत्व बहुत ही संदिग्ध लगता है। पहली बात यह है कि यह भाषा में अव्यवस्था पैदा करती है, उस तरह की अव्यवस्था जिसका दार्शनिकों के द्वारा खाम तोर से पैदा किया जाना प्रसिद्ध है। व्यवहारतः वह यह कहती है कि हम तथ्यों के प्रेक्षण से एक प्रतिज्ञप्ति को सत्य नहीं जान सकते, क्योंकि हमको अभी-अभी यह दिखा दिया गया है कि तथ्यों का प्रेक्षण नाम की कोई चीज होती ही नहीं। जिसे हम सदा तथ्य का प्रेक्षण समझते रहे वह छान-बीन से तथ्य का प्रेक्षण बनता ही नहीं। हम सब तब तक एक सामूहिक विध्वंस के शिकार बने रहे जब तक सन्नतता-सिद्धांत ने आकर हमें बचा नहीं लिया।

अब ऐसी दलील काम नहीं देगी। यह कहना बेतुका है कि तथ्यों का प्रेक्षण जैसी कोई चीज नहीं होती, जबकि "तथ्यों का प्रेक्षण", यह वाक्यांश ऐसा है जिसे

नाम तोर पर एक प्रकार के अनुभव को नाम देने के लिए बनाया गया है। यह ऐनी हो बात हुई जैसे कि मानो एक भौतिकीविद् यह मानने हुए कि वस्तु, स्वयं रगुक्त नहीं होनी, यह कहे कि रंगों को देखना जैसा कोई अनुभव नहीं होता। हो सकता है कि किसी भौतिकीविद् ने इतनी बेवकूफी की बात कही वही हो न हो, परन्तु उनका यह कहना प्रसिद्ध ही है कि मूढमदर्शीय भौतिकी की खोजों में यह मित्र हो गया है कि एक मेज को हमारा ठोस कहना बिल्कुल गलत है।¹ एक मेज के टॉप हॉने में इसलिए इन्कार करना कि वह प्रक्षोभ की उत्पन्न जवम्बा में रहनेवाले इलेक्ट्रॉनों और प्रोटोनों में बनी है, इसमें इन्कार करने में अग्रिम बेवकूफी की बात नहीं है कि तथ्य का प्रक्षेप नामक कोई अनुभव होता है, क्योंकि तथ्य के प्रक्षेप में किसी तरह का निर्णय सामिल रहता है।

यदि आलोचक की दलील में कुछ मित्र हुआ है तो यह यह नहीं कि तथ्य का प्रक्षेप जैसी कोई चीज नहीं है, बल्कि यह है कि तथ्य का प्रक्षेप नावद उससे अधिक जटिल चीज है जो संवाद के समर्थकों ने समझा है। परन्तु इसमें यह मित्र नहीं होता कि उनका यह कहना गलत है कि एक प्रतिज्ञा की मर्यादा तथ्यों का प्रक्षेप करके और प्रतिज्ञा तथा तथ्य के बीच मवाद का पता लगाकर जानी जा सकती है। अनुपगत: यह कुतूहल हो सकता है कि इन दलील में एक वस्तु के प्रत्यक्ष (जैसे एक किताब या मेज के प्रत्यक्ष) और एक तथ्य (जैसे मेज पर किताब का होना) के प्रक्षेप के बीच भेद करने में कितनी सावधानी बरती है। इस दलील के समर्थक की यह कहने की बहुत संभावना है कि इस तथ्य में कि प्रत्यक्ष में प्रतिज्ञा तथा सामिल रहती है, यह निष्कर्ष निकलता है कि तथ्य का प्रक्षेप जैसी चीज हो ही नहीं सकती; परन्तु असल में उसमें यह निष्कर्ष निकलता बिल्कुल नहीं।

10. एक और आपत्ति का निराकरण

उक्त आपत्ति को कभी-कभी इन दलील से पुष्ट किया जाता है कि प्रक्षेप, भले ही वे कितनी ही सतकंता के साथ किए जाए और पूरी तरह में उनकी पड़ताल की गई हो, उस दना में स्वीकार नहीं किए जाते जब उनका पहले से मौजूद वैज्ञानिक निर्णयों की एक समष्टि से विरोध होता है,² जैसे चमत्कार या परमाण्विकीय

1. एडिनटन के नेचर ऑफ दि फिज़िकल वर्ल्ड, पृ० 312 का नोट के मिस्थोरियस यूनिवर्स, पृ० 138 से अंतर देखिए।

2. देखिए स्टैन्डर्ड, पोवे उद्धृत ग्रंथ, पृ० 235-7।

बातें । अतः सवाद कभी एक पर्याप्त कसौटी नहीं हो सकता, क्योंकि यदि वह ऐसी कसौटी हो तो हम ऐसे प्रेक्षणों को अस्वीकार नहीं कर पाएंगे । इस दलील के संक्षेप में अनेक अज्ञात दिए जा सकते हैं । पहला, हमने जबकि से अधिक यह मित्र होगा कि कभी-कभी (या शायद प्रायः) हम वास्तव में सवाद का कसौटी के रूप में उपयोग नहीं करते, परंतु यह उस बात को मित्र नहीं करती जिसे हमें मित्र करना चाहिए, अर्थात् यह कि हमें उसका उपयोग नहीं करना चाहिए । जैसा कि स्वयं विज्ञान की प्रगति में ज्ञात होता है, ऐसी अकेली प्रतिज्ञा जो मौजूबा सिद्धांत के विरुद्ध रही है, बार-बार सत्य निकली है, जैसे नैलिलियो को “फिर भी, वह घूमती है ।” अर्थात् अनेक सुप्रमाणित दृष्टांत हमारे सामने हैं जिनमें प्रेक्षण के साथ सवाद का एक कसौटी के रूप में उपयोग न करने की पद्धति गलत सिद्ध हुई है ।

दूसरा, यदि उक्त आपत्ति में गर्भित इस नियम को हम सतर्कता बरतने के लिए कहनेवाला न मानकर एक सार्वभौम नियम के रूप में मानें कि विपक्षों की विद्यमान समष्टि (यदि वास्तव में केवल एक ही ऐसी समष्टि हो) के विरुद्ध पड़ने-वाली किसी भी प्रेक्षणमूलक प्रतिज्ञा को स्वीकार न किया जाए, तो हम कुछ अड़पटे परिणामी का सामना करना होगा । यदि हम कोई बहुत ही आश्चर्यजनक चीज होती दिखाई दे जिसका पिछले अनुभव से मेल न बैठता हो, तो हम तब तक यह नहीं मानेंगे कि हमने उसे होते देखा जब तक हम अतीत अनुभव से उसका मेल बैठाने का तरीका न मिल जाए या जब तक उसकी तरह की चीजें इतनी अधिक बार होनी शुरू न हो जाए कि उनकी सख्या और विस्तार हमारे पिछले अनुभवों की तुलना में अधिक भारी पड़ जाए ।

अब निस्तदेह आश्चर्यजनक प्रेक्षणों को स्वीकार करने में सावधानी बरतना बुद्धिमानी की बात है, परंतु यदि हमने ऐसे किमी भी प्रेक्षण को स्वीकार करने से इन्कार कर दिया होता तो मानवीय ज्ञान में इतनी अधिक प्रगति न हुई होती । आश्चर्यजनक प्रेक्षण को स्वीकार करने में हमारा सकोष करना हमारे अनुभव से यह सबक सीख लेने पर आधारित है कि सामान्यतः चीजें अवश्य ही एक-दूसरी में संगति रक्तां हुए व्यवहार करती हैं और इस तरह हमको कठिनाई से काफी अधिक बचा देती हैं । परंतु जब चीजों का व्यवहार अपसामान्य हो जाता है और ऐसा बना रहता है तब हमारा संगति (संस्कृता) का आधार दह जाता है और हम सवाद का आश्रय लेते हैं ।

उदाहरणार्थ, यदि जादू के खेल दिखानेवाला हमें एक खाली टोप दिखाता है और तब उसमें अपने हाथ में एक जीता-जागता सफेद खरगोश निकाल देता है, तो

हम बात से इन्कार नहीं करते कि वह एक सफेद खरगोश है। हमें भले ही इस बात का भुराग न मिले कि वह आया कहा में और हम यह विश्वास करें कि उसकी सकल-मूल प्राकृतिक नियमों की सर्वस्वीकृत समष्टि में भी बेन-बेन प्रचार में समझता रहनी है, परंतु अपने प्रेक्षण में हमारे विश्वास का आधार यह बात नहीं होता। वास्तव में बात बिल्कुल उसकी उल्टी है। हम ठीक इमतिहान उसी शक्ति-मूल को प्राकृतिक नियमों में संगति रखनेवाली मानने हैं कि हम अपने इस प्रेक्षण का कि वह एक सफेद खरगोश है, स्वीकार कर लेते हैं। और अतः, प्रतिज्ञाओं की जिस समष्टि को मानक के बतौर लेते हुए हम सामान्यतः, यदि हम भावधान हैं तो, अपने आश्चर्यजनक प्रेक्षणों को जाच करते हैं, उसका अतः इस नथ्य में निहित होता है कि वे प्रतिज्ञाओं स्वयं अतः प्रेक्षण पर आश्रित होती हैं (या हम उनके ऊपर आश्रित होने में विश्वास करते हैं)।

अतः हमें यह निष्कर्ष निकालना पड़ेगा कि संवाद की सत्यता की एक कसौटी मानने के लिए जो समझता-धोषक दलीलें दी गई हैं, वे अर्थहीन हैं। यह मानना होगा कि संवाद एकमात्र कसौटी नहीं हो सकता, क्योंकि काफी अधिक बार वह सुलभ नहीं होता। मैं यह नहीं कहता कि "रिचर्ड III कुबड़ा था," इस प्रतिज्ञा की सत्यता इसलिए सदेहास्पद है कि मैंने उसे कभी नहीं देखा। ऐतिहासिक निष्कर्षों की सत्यता को बराबर पड़ताल की जा रही है और उन्हें स्पष्ट या जम्बीकार किया जा रहा है, परंतु संवाद की कसौटी की सहायता से नहीं। फिर भी, यह एक गंभीर कठिनाई संवाद के केवल उन समर्थकों के लिए होगी जो यह कहते हैं कि एक प्रतिज्ञा की सत्यता के निर्धारण के लिए संवाद ही एकमात्र कसौटी है। जहाँ तक मैं समझता हूँ, संवाद का कोई समर्थक इतना अविवेकी नहीं हुआ कि इस मत को मानता।

सप्तम अध्याय

सत्यता संसक्तता के रूप में; और सत्यता तथ्य के रूप में

1. संसक्तता-सिद्धांत की अस्पष्टता

सत्सक्तता-सिद्धांत की पहली और प्रधान कठिनाई उसको समझ पाने की है। उसकी बाहरी रूपरेखा मात्र से वह इतना अधिक अगुक्तिगुक्त और इतने विचित्र परिणामों को पैदा करेवाला लगता है कि गंभीर विचार के योग्य ही नहीं दिखाई देता। परंतु उसे बिना मकोच अस्वीकार कर देना बुद्धिमानी की बात नहीं होगा, क्योंकि उसके साथ उसको भी अस्वीकार कर देना लगभग निश्चित हो जाएगा जो इस सिद्धांत से, जैसा कि इनके मुख्य प्रतिपादकों, विशेषतः एफ० एच० ब्रैंडली, ने इस माना है, अत्यधिक भिन्न है। इसको समझ पाने में कठिनाई इस तथ्य से पैदा होती है कि यह एक ऐसा असंग सिद्धांत बिल्कुल नहीं है जिसे अकेले ही अपनाया या छोड़ा जा सके, बल्कि ऐसा सिद्धांत है जो ज्ञानमीमांसा और तत्त्वमीमांसा के एक प्रत्ययवादी तंत्र का भाग है, तथा यह तंत्र बहुत ही गूढ़ स्वरूप वाला है और उसे स्पष्ट करने के लिए, सहनशक्ति तो दूर, धैर्य की भी अत्यधिक आवश्यकता पड़ती है।

हमारे पास जितना स्थान है उसमें इस तरह के जटिल तंत्र को समझाने की कोई भी कोशिश, यदि मैं उसको समझाने में मग्न होऊँ तो भी, बिल्कुल असंभव होगी। अतः आगे जो कहा जाएगा वह अनिवार्यतः सत्सक्तता-सिद्धांत का एक सरलीकृत विवरण होगा, जिसे यथारुचित कम आसक बनाया जाएगा और जो सत्यता के एक सिद्धांत के रूप में इसमें जो गुणावगुण हैं उनके बारे में कुछ धारणा बनवाने के लिए पर्याप्त होगा। जो पाठक नकली दूध चूस लेने के बाद असली दूध

के व्याप्ति होंगे उन्हें पिछले अध्याय के शुरू में निर्दिष्ट प्रामाणिक प्रयत्नारों को पढ़ना चाहिए।

प्रत्यक्षवादी सिद्धांत के वास्तविकतम विवरण का एक उद्धरण इस सिद्धांत को संक्षेप में बताने में सहायक होगा। "इस सिद्धांत के अनुसार वास्तविकता एक तंत्र है जो पूर्णतः व्यवस्थाबद्ध और पूर्णतः बोधगम्य है, जिनके साथ विचार अपनी प्रगति के साथ अपना उत्तरोत्तर अधिक तादात्म्य स्थापित कर रहा है। ज्ञान की व्यक्तिगत या सामाजिक वृद्धि को हम या तो उस प्रयत्न के रूप में देख सकते हैं जो हमारी बुद्धियों के द्वारा वस्तुएं अपनी व्यवस्थाबद्ध संरचना में जाती है उस रूप में उनके साथ पुनः ऐक्य स्थापित करने के लिए किया जा रहा है, अथवा इस रूप में देख सकते हैं कि स्वयं व्यवस्थाबद्ध समग्र हमारी बुद्धियों के माध्यम में अपने अस्तित्व का विधान कर रहा है। और यदि हम इस सत को अपना लें, तो सत्यता के बारे में हमारी धारणा हमारे लिए निर्धारित हो जाती है। सत्यता विचार का वास्तविकता के निकट पहुंचना है। वह अपने यत्न की ओर अग्रसर विचार है। उनकी भाषा वह दूरी है जो विचार अपने अवर्ती कुतुहल के निर्देशन में उसके चरम विषय का उनके चरण सत्य में एकीकरण करनेवाले बोधगम्य तंत्र की दिशा में चल चुका है। अतः किसी निर्दिष्ट समय पर हमारे संपूर्ण अनुभव की सत्यता की मात्रा उस तंत्रबद्धता की मात्रा है जो उसे प्राप्त हो चुकी है। एक विशेष प्रतिज्ञा की सत्यता की मात्रा का निर्णय प्रयत्न संपूर्ण अनुभव के साथ उसकी संरचना के द्वारा होता है, और अतः उस संबंधमायसी और पूर्णतः व्यक्त बड़े मातृत्व के साथ उसकी संस्कृति के द्वारा होता है जिनमें यह चक्र विचार विश्राम ले सकता है।" विचार का सत्य वास्तविकता के साथ अपना तादात्म्य स्थापित करना है, और ज्ञान पूर्ण केवल तभी होगा जब वह वास्तविकता बन चुका हो। इसका ज्ञात्री ज्ञात्री, यह आश्चर्यजनक समेकण कि सत्यता को एक तंत्र के साथ समनता मानना है, न कि सत्य वास्तविक के साथ तादात्म्य। परन्तु यह निश्चय वादवादी के अभाव में पहचानी बात को पसंद करता है।

अब, समनता का संबंध क्या है और उसके पद क्या हैं? पदों को लेकर कोई कठिनाई पैदा नहीं होती : वे वही हैं जिन्हें हमने प्रतिज्ञा किया है। यह

1. स्टेनार्ड, पूर्वोक्त ग्रंथ, पृ० 264। ज्ञात्री को अत्यन्त ही इस विचारधारा की विशेषता है और हमें इस विचार को सुझा है कि इसकी अभिव्यक्ति में पैठ हो गई है। फिर भी, यह उद्देश्य स्वयं प्रो० स्टेनार्ड को विशेषता का सुझा नहीं है, जो अधिकतर प्रत्यक्षवादी विचारधारा का समर्थन करनेवाले सर्वाधिक स्पष्ट लेखक हैं।